lumière & vie

PROCESSED
NOV 01 2010
GTU LIBRARY

Entretien :
Pierre GIBERT

Dossier :
La méditation

La méditation est-elle une expérience universelle ?
F. BLÉE

De la lectio à l'oraison
B. DUCRUET

La méditation bouddhique n'est pas ce que l'on croit
T.-M. COURAU

Le philosophe en méditation
Y. PLANTIER

Neurosciences et méditation
M. CROMMELINCK

Regards croisés :
À propos de l'école catholique
P. BLANC & G. de LONGEAUX

juillet - septembre 2010

287

ISSN 0024-7359

lumière & vie

juillet-septembre - tome LIX - 3

Fondée en 1951 par des Dominicains de Lyon, **Lumière & Vie** est une revue d'information et de formation, qui veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, et se faire l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

Cahiers de l'abonnement 2010 :

285 *Timothée*
286 *L'argent trompeur*
287 *La méditation*
288 *L'identité catholique*

Comité de rédaction
Christophe Boureux
Maud Charcosset
François-Dominique Charles
Jean Dietz
Emmanuel Grandhaye
Hervé Jégou
Jean-Etienne Long
Martine Mertzweiller
Yan Plantier
Nicolas Tixier

Directeur de publication
Hervé Jégou

Rédacteur en chef
Jean-Etienne Long

Revue publiée avec le concours du Centre National du Livre
MG imprimerie, 84210 Pernes les Fontaines - 04 90 670 670
Conception graphique : Jocelyn Dorvault

← **Rembrandt**, *Lamentation de Jérémie devant la destruction de Jérusalem* (détail), 1630, Rijksmuseum Amsterdam.

• Il y a exégèse et exégèse : depuis qu'il y a des lecteurs de la Bible, il y a des lectures et des interprétations différentes. Mais c'est au tournant de la Renaissance et de la naissance de l'exégèse critique que s'est d'abord particulièrement intéressé **Pierre GIBERT** : premiers moments d'intégration de l'histoire dans la méthode de lecture, qui conduit à relire autrement les récits fondamentaux du commencement, à la recherche de l'origine toujours inaccessible de notre condition et de ce qui la marque profondément, en particulier la violence. La Bible apparaît ainsi comme le miroir de nos vies, une « œuvre du tragique humain, pleine de bruit et de fureur, où l'homme et Dieu s'engagent l'un vis-à-vis de l'autre, dans une quête cahotante mais passionnée de la vérité », dans une histoire jamais achevée.

• La Bible, première source de méditation de bien des chrétiens en particulier dans la longue tradition monastique, puis dans le courant de la Réforme... avant que d'autres sources ou d'autres méthodes de méditation issues de cultures asiatiques n'apparaissent et ne séduisent l'Occident. Cet intérêt pour **la méditation** ne doit masquer ni certaines confusions, ni certains raccourcis, ni certaines ambiguïtés.

Eviter certaines confusions : l'engouement pour les méthodes asiatiques s'accompagne souvent d'ignorance et d'imprécision, non tant dans leur exercice pratique que dans la compréhension de leurs présupposés et de leurs buts dans une culture difficile d'accès pour les Occidentaux.

Dans un monde marqué par le pluralisme, la quête religieuse s'enrichit de la rencontre des autres, et comme le souligne Fabrice BLEE, des passerelles peuvent être dressées et une structure commune dégagée entre les pratiques religieuses d'Occident et d'Orient. Mais cela ne saurait faire oublier certaines différences de fond, d'horizon, et de signification.

D'où l'intérêt de décrire avec précision les méthodes, de les insérer dans leur horizon propre : ce que fait Bernard DUCRUET pour la tradition monastique chrétienne, avec le vivant témoignage de Sœur Evangéline, où l'on voit l'importance et la signification du passage par la lecture de la Parole de Dieu. On le retrouve analogiquement dans la méditation en islam, avec la méditation du Coran, comme l'explique Abd al-Haqq GUIDERDONI.

Avec la tradition bouddhique, on change vraiment d'horizon, et c'est le mérite de Thierry-Marie COURAU d'expliciter pour nous le but de toutes les pratiques de méditation : c'est ce projet originel d'éveil et de libération qu'il s'agit de bien comprendre, pour trouver le sens de ces pratiques et éviter le risque d'attitudes artificielles et insignifiantes. Sans qu'il en soit parlé explicitement, on sent toute la difficulté qu'il y a à entrer dans une pratique religieuse sans en partager les présupposés et les dogmes fondamentaux, thème qu'aborde de front Xavier GRAVEND-TIROLE, passant de la prise de conscience de la profondeur des différences au possible enrichissement spirituel.

Eviter certains raccourcis : la méditation n'est pas le fait des seules religions, le propre d'une lecture de la parole révélée. Elle peut être au cœur de tout art contemplatif, comme le manifeste Rémy VALLEJO en analysant l'œuvre peint de Caspar-David Friedrich, si imprégné de la mystique rhénane.

Elle est aussi toute une dimension de la pensée philosophique occidentale, de Saint Anselme à nos jours en passant par les *Méditations* cartésiennes, qui inscrit la pensée philosophique dans la durée et la profondeur existentielle d'un procès de sens. C'est ce dont parle et témoigne ici Yan PLANTIER.

Eviter certaines ambiguïtés : la méditation a des effets sur le cerveau qui intéressent particulièrement les neurosciences. C'est un domaine complexe où Marc CROMMELINCK parvient à nous faire entrer, avec la pédagogie du professeur de médecine et le regard critique de l'épistémologue. Si l'analyse neuroscientifique n'a pas pour visée directe de détourner la méditation de sa fin vers l'exploitation de performances, elle ne saurait, par méthode même, prétendre atteindre sa signification ultime et son mystère.

• Enfin, en cette période de rentrée scolaire, *Lumière & Vie* propose deux regards croisés sur **l'école libre catholique**. De son côté, Philippe BLANC souligne le contexte historique polémique de l'apparition des écoles libres et de sa régulation par l'Etat. Une annexe instructive donne une vision précise des implications pratiques du contrat de l'école avec l'Etat depuis la loi Debré. De son côté, Guy de LONGEAUX se place dans une optique plus prospective, celle d'une sécularisation achevée, où les chrétiens assumeraient au nom de l'évangile la déchristianisation de l'institution scolaire. Autant de réflexions qui ouvrent sur le vaste champ de la transmission de la culture et de l'annonce de la foi.

Jean-Etienne LONG,
rédacteur


lumière & vie

Pierre Gibert, l'exégèse des commencements

Né en 1936 à Aix-en-Provence, Pierre GIBERT entre chez les Jésuites en 1959. Docteur en théologie et en littérature comparée (1974), il a longtemps enseigné l'exégèse de l'Ancien Testament à la Faculté de théologie de Lyon, dont il fut le doyen de 1991 à 1997. Il enseigne encore au Centre Sèvres (facultés jésuites de Paris), après avoir dirigé de 1998 à 2008 la revue des *Recherches de science religieuse*. Passionné par la Bible, il a écrit plusieurs ouvrages d'exégèse. Sa *Petite histoire de l'exégèse biblique* (Cerf, 1992) est devenue un classique. En 2010, il a publié *L'invention critique de la Bible. XVe – XVIIIe siècle*, dans la collection « Bibliothèque des histoires », chez Gallimard.

Lumière & Vie : Est-ce l'amour de l'Ecriture qui vous a conduit à la Compagnie de Jésus, ou bien la Compagnie de Jésus qui vous a affecté à cette étude ?

Pierre GIBERT : Je me dois d'abord de rappeler que c'est à l'âge de six ans que je suis « tombé dans la marmite », avec une petite Histoire sainte qui fut une de mes premières lectures. Et je me souviens toujours de la forte impression que me fit cette découverte avec celle de l'histoire de France, au Collège catholique d'Aix-en-Provence, à une époque où l'on apprenait à lire et écrire à cinq ans. Et même s'il me fallut attendre 1967 pour que la Compagnie me demande, par l'intermédiaire de Paul Beauchamp, de me consacrer à l'étude de l'Ecriture, je puis dire que depuis mes six ans je ne l'ai jamais oubliée.

Et permettez-moi de rappeler tout de suite que pendant la guerre d'Algérie, je ne sortais jamais en opération ou en intervention sans avoir ma bible en poche dans la tenue de combat qui était alors la nôtre, jeunes soldats de vingt ans.

En fait, même au temps de ma « quête de vocation », même si au Collège en 1952 on m'avait demandé de ne pas garder la Bible (!) qu'on venait de m'offrir pour mes seize ans, l'entrée au séminaire de Clermont en 1954 me fit rencontrer le P. Roger Ricard qui me donna le virus de l'exégèse. Et l'entrée au noviciat de la Compagnie en 1959 ne me gêna nullement, bien au contraire, dans cet itinéraire biblique si précocement commencé et conforté.

L&V : Si l'on voulait résumer d'une formule l'axe dominant de vos recherches, on pourrait sans doute parler de votre passion pour les débuts de l'exégèse et pour l'exégèse des débuts ! Mais parlez-nous d'abord de Richard Simon et de l'invention moderne de la critique du texte biblique : pourquoi était-ce si difficile de passer de la lecture allégorique à l'exégèse critique de la Bible ?

P.G. : Là vous me faites faire un saut important dans ma carrière de bibliste. En fait, ma recherche en matière d'histoire de l'exégèse fut encouragée par mes confrères de la Faculté de théologie de Lyon, à un moment où, dans les années 1980, une véritable « foire aux méthodes » risquait de faire perdre certains repères historiques du texte et de sa lecture. J'avais là tout à découvrir, même si j'avais consacré ma première thèse à Gunkel (1862-1932)[1], un personnage capital dans l'intelligence du texte biblique et de ses genres littéraires, mais aussi par son sens historique.

Cependant je ne devais pas oublier que nous étions aussi héritiers d'une longue histoire, bien antérieure au surgissement de l'exégèse critique qui a pourtant aujourd'hui près de six siècles d'âge. N'oublions pas qu'auparavant, pendant près de quinze siècles, la chrétienté avait été dominée par la lecture allégorique des Ecritures. C'est pourquoi j'avais entrepris l'ouvrage qui devait s'intituler *Petite histoire de l'exégèse biblique*[2]. Autrement dit, une histoire et une lecture d'abord dominées par la réception « christique » : toute l'Ecriture parlait ou devait parler du Christ ; le Christ lui donnait tout son sens, comme elle était son annonce, sa prophétie.

1. Cf. Pierre GIBERT, *Une théorie de la légende. Hermann Gunkel et les légendes de la Bible*, Flammarion, 1979.

2. Parue en 1992 au Cerf. Voir aussi *Comment la Bible fut écrite. Introduction à l'Ancien et au Nouveau Testament* (Bayard, 1995).

La pratique allégorique était une façon d'assumer cette intelligence. Et Dieu sait combien cela fut fécond ! Il n'y a qu'à admirer aujourd'hui encore les œuvres d'art, en peinture, en sculpture, en tapisserie, en architecture même, issues de cette lecture et intelligence allégorique des Ecritures ! L'entremêlement par nos artistes, depuis Byzance jusqu'à la fin du Moyen Âge, des scènes de la vie du Christ et des scènes des événements et des vies de héros de l'Ancien Testament, reste toujours significatif. Mais tout s'use, ou plutôt, tout finit par se répéter, se figer. Ainsi en advint-il de l'exégèse allégorique.

Et l'avènement de l'imprimerie aidant, on ne pouvait plus s'en tenir là : le texte plus accessible que jamais, à la portée du premier lecteur venu, devait être repris, refondé en quelque sorte dans sa matérialité textuelle, à commencer par ses langues originelles, le grec et l'hébreu que le latin de S. Jérôme avait, dans une certaine mesure, fait oublier.

L'autre donné de l'époque était la nécessité des réformes dans l'Eglise. Le retour aux Ecritures était avec le retour aux Pères de l'Eglise, la clé des exigences réformatrices en matière de morale, d'institutions et de théologie. Puis ce serait bientôt la Sola Scriptura luthérienne : autant d'éléments qui ne cesseraient de survaloriser, pour ainsi dire, la Bible, la « Sainte Bible », comme on l'afficha alors sur le dos de ses éditions.

Mais progressivement, cette pratique de plus en plus vulgarisée du texte sacré faisait apparaître ses difficultés, ses « contrariétés » comme on disait. Ce fut alors une nouvelle étape de cette histoire, entamée à la fin du XIVe siècle, celle de l'exégèse dite critique, qui connut son dénouement dans la prise de conscience qu'en fit faire Richard Simon au XVIIe siècle, en héritier d'abord de cette déjà longue histoire qu'il se mit à raconter, dans un ouvrage fameux, et immédiatement censuré (et détruit !), l'*Histoire critique du Vieux Testament*[3].

3. Richard SIMON (1638-1712) était prêtre oratorien. Son *Histoire critique du Vieux Testament* de 1678 fut interdite et détruite, mais publiée finalement en 1685 à Rotterdam. Pierre GIBERT a dirigé la nouvelle édition critique de 2008 chez Bayard.

L&V : Ainsi Richard Simon se heurta à l'opposition de Bossuet et de la Sorbonne…

P.G. : Oui, c'est le début d'un long malentendu entre les autorités de l'Eglise et l'exégèse qualifiée de critique dès la fin du

XVIe siècle. Or, cette nouvelle approche de l'Ecriture se voulait d'abord une exigence de vérité de la part de croyants, pour les croyants : la vérité du texte, dans ses mots, sa grammaire, ses formes littéraires et bientôt son histoire.

Et pour moi, il y a là une sorte d'énigme, dans cette résistance, qu'on retrouve encore aujourd'hui, parfois déguisée en quelques « méthodes » considérées comme alternatives de la critique… En fait, on ne choisit pas la critique : elle s'impose à la base, dès la première approche. Ainsi, tout curé de paroisse, tout pasteur, dès l'instant où il se heurte, en préparant son homélie, à une difficulté du texte, une répétition, une incohérence apparente, etc., dès cet instant, fût-ce inconsciemment, il « entre » en critique, en exégèse critique… Et il n'en sortira qu'en dépassant cette difficulté que lui oppose le texte. C'est d'abord cela la pratique critique : une nécessité imposée par le texte sacré. A partir de là, certes, il faudra peut-être faire appel à des compétences, utiliser des ouvrages plus spécialisés, ou une Bible annotée… Mais redisons-le : au départ, on n'a pas le choix ! l'exigence critique est l'exigence même d'une solution à un problème, dont dépendra la compréhension du texte, à cause d'un détail modeste aussi bien que d'un élément majeur.

L&V : Mais alors, pourquoi cette résistance à la critique ?

P.G. : Je crains qu'il y ait là fondamentalement le risque de ce que je crois être un réflexe, une peur viscérale, typique de l'*homo religiosus*, y compris dans le Christianisme : la peur de l'histoire. Car l'histoire relativise tout, nous rappelle à notre finitude, à la finitude de nos travaux, et même de nos actes religieux. C'est pourtant dans l'histoire qu'il y a, selon la foi biblique et christique, le seul lieu de la vérité.

Je voudrais être sûr que telle et telle « méthode » plus ou moins à la mode, appliquée à l'intelligence de l'Ecriture, ne relève pas une fois de plus de ce réflexe « religieux » : éviter l'affrontement à l'histoire, à ses conditions et à ses exigences, bref un réflexe de peur, redisons-le, et qui va à l'encontre de notre exigence de foi chrétienne comme foi en l'Incarnation du Verbe qui n'a pas triché avec l'histoire.

L&V : Des commencements de l'exégèse aux commencements dans la Bible : y a-t-il pour vous une articulation ? Comment expliquez-vous cette exigence contemporaine d'une réflexion sur l'origine ?

P.G. : Il y a une articulation, sans aucun doute. Que désirons-nous en lisant la Bible ? Et qu'est-ce que j'ai moi-même cherché en l'étudiant ? Avoir accès à des fondements, à une origine, à des commencements, fondamentaux et fondateurs, historiquement, mais aussi individuellement et spirituellement ; et ici, tous les mots portent. Car c'est une exigence universelle, banale, caractéristique de l'homme pensant, projeté dans le temps : se projeter dans l'origine comme dans l'avenir et la fin, même si cette fin lui fait particulièrement peur. Et sur ce point de l'origine, les développements de la psychanalyse ont joué à notre époque un rôle de sensibilisation, parfois extrême.

Mais ce souci n'est pas seulement un effet de la psychanalyse moderne : la psychanalyse est elle-même un effet de la quête fondamentale de l'origine. Et ce n'est pas pour rien que Freud s'est tourné du côté des mythes et de la tragédie grecque. Il aurait pu aussi bien se tourner du côté de la Bible, ce qu'il fit à la fin de sa vie, mais d'une façon, à mon sens, peu satisfaisante. Mais cela lui appartient !

L&V : Il y a donc là quelque chose de profondément et d'énigmatiquement humain…

P.G. : De fait, ce que j'ai pu conduire en matière de recherches dans cette direction de l'origine et des commencements n'a pas d'abord relevé d'une question de méthode ou de pratique de l'Ecriture ; c'était pour moi une question existentielle qui m'avait profondément troublé à 19 ans lors d'un cours de philosophie. Le professeur nous donna comme attendu : « on pense spontanément que la fin nous est inconnue, mais contrairement à une fausse évidence, le commencement l'est tout autant »[4].

Je me souviens d'être resté un moment stupéfait. Mais comment vivre et bien vivre si nous n'avons pas accès à l'origine, à nos origines, lesquelles – je le découvrirais plus tard - sont par conséquent inventées, imaginées, bricolées, etc. ? et que tout « récit de commencement » est un récit second, posthume pour ainsi dire,

4. Pierre GIBERT a consacré un essai à ce thème de *L'inconnue du commencement* (Seuil, 2007).

parce qu'en fin de compte impossible à établir de façon personnelle ? Car on ne vit jamais un commencement comme tel ; on vit la suite d'évènements antérieurs. C'est pourquoi, comme tel, le commencement nous reste à jamais inconnu, inatteignable. Et c'est plus que troublant, parfois même angoissant. Voyez la psychanalyse pour cela !

A partir de là, la Bible ne tarderait pas à m'apparaître comme un formidable chantier de cette obsession, en tous ses instants cruciaux et moins cruciaux, de la création du monde à la conception du Christ, en passant par toutes les grandes étapes de l'histoire d'Israël : à chaque grand moment jugé comme tel par nécessité vitale d'intelligence, ce colossal corpus littéraire et historique n'a cessé de produire des « récits de commencements », et j'ai envie d'ajouter : en tous genres !

Et n'oublions pas non plus les destins individuels dans ce qu'on appelle les « récits de vocation » (l'appel d'Abraham en Gn 12,1, l'appel de Moïse dans l'épisode dit du Buisson ardent en Ex 3, les appels des différents prophètes, etc.) : récits sans tiers témoin, qui respectent donc une intimité, ce qui a parfois posé question à nos peintres. Pensons à telle représentation de l'Annonciation où figure, cachée derrière un rideau ou dans un coin, une indiscrète servante. Comme si l'artiste – ou son commanditaire – n'avait pu supporter que l'évangéliste ne nous cite pas de témoin.

D'une certaine façon, c'est la Bible qui m'a apporté les meilleurs éléments de la saisie et du traitement de la question, car elle est typiquement existentielle dans son sens historien, et pas seulement mythique[5]. C'est pourquoi elle m'a permis d'aborder cette question en littérature, en histoire, en psychologie, bien loin d'elle. Evoquons ici le mot de Valérie, selon lequel le premier vers nous est toujours donné ! Il voulait parler du travail, du labeur, que le poète devait fournir ensuite pour faire le poème. La question que je poserais ici : est-on sûr qu'il s'agit du premier vers du poème ? Sûrement pas. Au cours du travail, il se retrouvera ailleurs, peut-être à la fin, peut-être même ne sera-t-il pas retenu. Alors, où est le commencement du poème ? Dans l'état « dernier » du texte, non « au commencement » !

5, Voir en particulier la réflexion épistémologique de Pierre GIBERT sur l'histoire dans *Vérité historique et esprit historien - L'historien biblique de Gédéon face à Hérodote, essai sur le principe historiographique* (Cerf, 1990), ainsi que dans l'étude *La Bible à la naissance de l'histoire - Au temps de Saül, David et Salomon* (Fayard, 1997).

L&V : La Bible n'est pas vraiment un livre pour les enfants de chœur... on s'y heurte à la violence et à l'absurdité de la guerre, comme vous-même dans votre vie.

P.G. : Comme je l'ai déjà évoquée, cette terrible expérience de la guerre n'a pas réussi à me couper de la Bible, même physiquement ! Et même si je l'ai établi tardivement en rédigeant mon *espérance de Caïn* [6], le rapport Bible et violence s'est très tôt imposé à moi. Et qu'ai-je découvert à la suite de beaucoup d'autres ? Non pas que la Bible soit un ouvrage de violence, comme nous le ressassent certains qui n'ont pas compris la nature spécifique de la Bible, bien plutôt une œuvre du tragique humain, pleine de bruit et de fureur, où l'homme et Dieu s'engagent l'un vis-à-vis de l'autre, dans une quête cahotante mais passionnée de la vérité dans une histoire qui n'est pas achevée.

6. Cf. Pierre GIBERT, *L'espérance de Caïn. La violence dans la Bible*, Bayard, 2002.

En ce sens, la Bible n'est pas un « livre saint » pour bonnes âmes en quête d'exemples édifiants à imiter, ni par conséquent un recueil de recettes pour s'assurer du salut. Si elle enseigne et continue d'enseigner quelque chose à nos contemporains, c'est bien là : se pénétrer de notre condition historique, l'assumer, savoir que tout ce que nous atteindrons sera marqué par l'histoire, l'idée que nous nous faisons de Dieu, notre foi, la vérité à laquelle bon an mal an nous parviendrons...

L&V : La lecture de la Bible vous a-t-elle aidé à relire l'expérience de la guerre d'Algérie ?

P.G. : L'édition en 2001 d'*Il ne se passe rien en Algérie* [7] relevait pour une large part de l'exorcisme après plus de trente ans de silence... et s'inscrivait sur un arrière-fond personnel et familial, mais également plus large, plus universel. Que nous le voulions ou non, l'humanité, et plus précisément la masculinité est sous le signe de la violence. Terrible masculinité ! Elle fait, prépare, veut les guerres depuis l'aube des temps. Elle assure plus de quatre-vingt-dix pour cent des délinquants qui remplissent nos prisons. Et cela, je crois n'avoir jamais pu l'accepter, même si - et parce que - je suis partie prenante de cette violence, comme tout homme, comme tout mâle.

7. Cf. Pierre GIBERT, *Il ne se passe rien en Algérie (février1958 - avril 1959*, Bayard, 2001.

En ce sens, la Bible, dans ses récits de commencement justement, m'a aidé à en comprendre quelque chose, avec notamment ce donné fondamental : c'est dans la famille, et plus précisément avec la fratrie, que se révèle et surgit la violence. Tout part de là. C'est cela le sens et l'importance de l'histoire de Caïn et d'Abel, le « péché originel » de l'homme.

Si vous le voulez bien, revenons à nos récits de commencement, que je place sous le signe d'une quête régressive incessante : et si le véritable péché originel de l'homme était là, dans cette scène fratricide ? Mais justement, est-il possible de s'en satisfaire ? N'a-t-il pas fallu expliquer ce fait fondateur, et trouver plus fondateur que lui ? La logique du commencement a sans doute conduit là à une explication antérieure que nous trouvons aujourd'hui dans la fameuse chute d'Adam et d'Eve auquel en quelque sorte la Bible, dans ses jeux de constructions successives, a voulu donner une portée plus universelle, moins anecdotique, plus symbolique donc, mais aussi plus abstraite, par rapport à laquelle nous ne sortons pas de certains contresens, en Occident notamment ! Car on ne cesse pas de remonter dans la série des commencements…

C'est pourquoi il ne nous reste que l'espérance… mais une espérance contre toute espérance, ainsi que le dit l'épître aux Romains (4,18). Et la prise de conscience de ce siècle de fer que fut le XX[e] siècle, le pire de toute l'histoire humaine, tous paramètres pris en compte, ne peut que me conforter dans cet espoir-désespoir qui m'a conduit à écrire là-dessus, à partir de la Bible comme en remontant dans l'histoire de ma propre famille marquée par la guerre sur trois générations consécutives entre 1914 et 1962, comme toutes les familles de ce pays.

L&V : Au fond, vous avez eu à conjurer les effets sournois et désespérants de la guerre, ce qui explique et même justifie ce mode narratif personnel caractéristique de votre journal d'Algérie, un style volontairement décousu pour évoquer l'expérience d'une absence de sens…

P.G. : C'est tout à fait cela. Un jour, un de mes amis m'a dit après cette lecture : « Mais tu ne parles pas comme ça ! » J'ai eu envie de lui répondre : « Mais parce qu'on ne vit pas comme ça,

parce qu'on ne devrait jamais vivre comme ça ! » Et quoi qu'il en soit de ce que nous aurons eu à vivre après cette expérience, quels que soient les discours, le plus souvent mensongers, que nous aurons entendus et que nous continuons d'entendre sur elle, cette expérience restera foncièrement ce qu'elle est : une absence de sens.

L&V : Après le journal d'une année de guerre d'Algérie, vous éprouvez donc le besoin de remonter à la guerre de 14[8]. A côté de l'intérêt géopolitique, y a-t-il trace d'une démarche analytique ?

P.G. : Sans aucun doute. Mais là encore, je retrouve la Bible, telle qu'elle m'a encore provoqué pour cet ouvrage coécrit avec Jacques Arènes, *Le Psychanalyste et le Bibliste*[9]. Pourtant, je ne voudrais pas trop compartimenter les choses. Comme vous avez pu l'entendre, il y a au cœur de tout cela, de l'engagement personnel à la géopolitique, des études bibliques à l'intérêt pour l'anthropologie, une sorte de fil rouge dont j'ai pris lentement et parfois difficilement conscience, le caractère dominant de l'histoire.

Et cette conviction n'a pas été immédiate pour moi, elle a parfois été gênée par un certain type d'études sinon de spiritualité ou de théologie. Lorsque je faisais mes études de philosophie, au scolasticat de Chantilly, où j'ai rencontré d'excellents maîtres, j'ai parfois éprouvé une sorte de complexe : par rapport à la philosophie, l'histoire n'était que… de l'histoire. J'entends encore un des me professeurs dire à propos d'un historien d'un certain renom qui avait tenté une réflexion – d'ailleurs forte et pertinente – sur l'histoire : « C'est un historien ! » Autrement dit, « ce n'est qu'un historien, il n'est pas philosophe ! ». J'ai mis du temps à prendre la mesure de l'histoire, de la dimension historienne de notre réalité humaine.

Un repère m'a été fourni le jour où je suis tombé sur cette phrase d'un philosophe contemporain dont j'ai oublié le nom : « La philosophie s'arrête à la souffrance. » Or, si, sérieusement, la philosophie n'a rien à dire de pertinent sur la souffrance, l'histoire, elle, a au moins le devoir d'en parler car, tout bonnement, rien n'échappe à l'histoire, et surtout pas la souffrance ! Bien plus :

8. Cf. Pierre GIBERT, *Les enfants de guerre. 1914-1962*, Bayard, 2003.

9. Cf. Jacques ARENES et Pierre GIBERT, *Le Psychanalyste et le Bibliste. La solitude, Dieu et nous*, Bayard, 2007.

elle contribue souvent à nous la révéler. Car le devoir de l'historien, c'est bien de dire la vérité, rien que la vérité sans doute, mais surtout de traiter de toute la vérité qu'il peut et doit atteindre ! En fait, l'histoire me paraît de plus en plus comme l'air qui dit notre humanité : elle est historique et donc historienne. Tout cela pourrait paraître banalité s'il n'y avait pas un autre niveau d'enjeux, celui précisément de l'objet de la théologie, la question de Dieu, de l'éternité, de notre foi.

L&V : La question, au fond, du lien entre histoire et Incarnation ?

P.G. : Oui, prendre au sérieux le principe de l'Incarnation, fondateur et donc fondement, c'est prévenir un certain nombre d'illusions, se prémunir contre des relativités qu'on veut d'abord faire passer pour des paroles d'éternité.

Pour moi, une découverte décisive a été celle de la théorie newmanienne du développement du dogme. Je sortais enfin de ce propos que j'avais entendu d'un professeur de théologie de séminaire : « tout le dogme, toute la vérité dogmatique était dans l'esprit de Saint Pierre président le concile de Jérusalem au milieu du Ier siècle. » Je vous laisse le soin de compter le nombre d'âneries condensées dans cette formule ! Que faire, dans ces conditions de la parole du Christ nous assurant que l'Esprit nous conduirait à la plénitude de la Vérité ? Car si cette plénitude est en avant de nous, nous sommes bien obligés de vivre l'histoire, d'être dans l'histoire, et non dans une sorte d'empyrée originel où tout aurait été dit et assuré.

C'est pourquoi j'ai été souvent irrité par certaines réticences vis-à-vis de « découvertes » des exégètes disant ce qu'il en était réellement des textes, des événements, des sens qu'ils rapportaient : des moments d'une histoire, qui certes nous portaient leur part de vérité, mais aussi leur part d'ombre, d'incertitude, leurs propres limites, comme il en va de nous présentement. De même, je n'ai jamais pu accepter des distinguos plus ou moins subtils du genre « Christ de la foi et Jésus de l'histoire »[10] : une façon de dire aux exégètes, « dites ce que vous voulez sur le Jésus de l'histoire ; au fond cela ne nous importe guère ; nous, nous restons dans la vérité, celle du Christ de la foi précisément ! ».

10. En témoigne l'essai *La Résurrection du Christ. Le témoignage du Nouveau Testament, de l'histoire à la foi* (DDB, 1991).

Plus que jamais, nous devons assumer l'histoire, toute l'histoire, dans ses limites propres, voire étroites, parce que dépendantes de notre langage, de nos connaissances et de nos méconnaissances, de l'état des lieux à un moment donné, etc. Nous n'avons pas le choix. Si nous voulons non seulement être entendus de nos contemporains, mais être des contemporains parlant et entendant leur langage, il faut bien que nous acceptions cette dimension historique et l'incarnation qu'elle implique et à laquelle Dieu même, dans notre foi, nous a conviés. Et face à la barbarie que nous avons rencontrée, peut-être aurions-nous eu un discours un peu plus pertinent, moins compromettant, et en tout cas, ces peuples dits chrétiens qui accomplirent les horreurs que nous savons, auraient peut-être agi autrement. On peut toujours rêver…

L&V : A côté de votre réflexion engagée sur la guerre contemporaine, vous vous êtes intéressé à la pensée politique de Tocqueville, dont vous avez édité quelques correspondances…

P.G. : Ce fut pour moi une des grandes découvertes de ma vie intellectuelle, et plus précisément philosophique. J'ai fait cette découverte juste avant qu'on ne m'oriente vers les études bibliques. Mais les contacts que j'avais déjà noués avec les tocquevilliens en charge de l'édition des œuvres complètes et surtout de la correspondance, m'ont en quelque sorte contraint à garder cet à-côté d'une nouvelle formation, la formation biblique, à laquelle il assurait une sorte d'équilibre.

Outre ses grandes idées politiques – humanistes surtout – pour la modernité en devenir[11], Tocqueville garde quelque chose de fascinant, dans un aristocratisme qui l'a fait se tenir à égales distances des extrêmes contraires. Ma situation dans ce projet éditorial a fait qu'on m'a assez spontanément demandé de m'occuper de la correspondance de Tocqueville avec celle qui, à la fin de sa vie, fut une sorte de directrice spirituelle pour lui, Mme Swetchine[12]. Correspondance pathétique où Tocqueville se confie comme jamais il ne l'a fait, sur une forme de désespoir liée à ses difficultés dans la foi.

Malgré cela, Tocqueville reste celui qui veut croire à l'avenir du christianisme qu'il trouve moribond en cette première moitié du XIXe siècle, pourvu qu'il se renouvelle, qu'il tienne compte de

11. Pierre GIBERT a écrit une introduction à l'œuvre de ce penseur : *Tocqueville : Egalité sociale et liberté politique* (Aubier-Montaigne, 1977), ainsi qu'un article sur le rapport qu'il établit entre politique et religion (« Tocqueville et la religion : entre réflexion politique et confidences épistolaires », *La Revue Tocqueville,* Vol. XXVII no. 2- 2006.

12. Cf. *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et de Madame Swetchine* (*Œuvres complètes*, xv, vol. 2, Gallimard, 1983).

la valeur de l'individu, typique des temps démocratiques, et qu'il ne succombe pas à la tentation du ritualisme, du cléricalisme, de la complication doctrinale, sous peine de devenir une secte. Un message à entendre par les temps qui courent !

L&V : Professeur, écrivain, éditeur… Tout cela ne vous a pas empêché d'occuper des postes de responsabilités importants dans le contexte théologique français : hier, doyen de la Faculté de Théologie de Lyon, puis plus récemment, rédacteur en chef des *Recherches de Science Religieuse*. Comment évolue selon vous la théologie en France ?

P.G. : Je ne puis avoir la prétention de dresser un tableau de la situation, parce que je ne puis prétendre en maîtriser toutes les données et implications. Cependant, plus de dix années à la tête d'une revue comme les *RSR* m'ont laissé des inquiétudes, et d'abord quant à l'avenir de la théologie. Quelques repérages dans nos facultés de théologie m'ont pourtant fait reconnaître de nombreux et prometteurs théologiens en herbe. Mais comment le deviendront-ils vraiment ? La thèse à peine soutenue, quand elle l'est, notre futur théologien ou future théologienne va être happé(e) par une surcharge de tâches, de responsabilités, qui l'empêcheront de lire, d'étudier, d'aller dans ces lieux d'échanges que sont les colloques, etc., bref d'avoir le temps et les moyens de devenir théologien !

Je ne puis vous le cacher : l'état intellectuel de l'Eglise de France m'inquiète et pour l'heure, je ne puis donner cher de son avenir théologique. Disons-le carrément : en France aujourd'hui aucune importance n'est attachée en haut-lieu à la théologie. Des expériences récentes, à l'audition de certaines homélies notamment, m'ont fait toucher du doigt une infirmité intellectuelle grave, flirtant avec l'hérésie caractérisée, témoignant d'une paresse intellectuelle inadmissible, d'un langage de pacotille religieuse et morale rétracté sur le groupe des chrétiens. Et là, il ne s'agit pas d'une impression d'intellectuel ! C'est de pastorale au meilleur sens du terme qu'il s'agit ! et de la formation qui est dispensée en certains séminaires…
Si l'on ne se ressaisit pas, si malgré la réduction des effectifs cléricaux on ne valorise pas le travail théologique, nécessaire à la

réflexion pastorale, je ne donne pas cher de notre avenir chrétien dans ce pays.

Il y a quelques mois, un évêque ami me disait : « comme l'Eglise au XIX[e] siècle a perdu la classe ouvrière, elle aura perdu au XX[e] la classe intellectuelle ! » Et comment le contredire ? J'ai passé une grande partie de ma carrière intellectuelle au contact des milieux universitaires et scientifiques. Devant certains propos, certaines attitudes, tout en essayant de me battre pour un retour à la vérité, je n'ai pu que mesurer les effets d'une crise de la catéchèse qui n'est pas récente. Celle-ci remonte au début du XIX[e] siècle, consacrée, pour ainsi dire, par le trop fameux catéchisme à l'usage des diocèses de France de 1937 ! Comment s'étonner dès lors qu'on n'ait pas vraiment saisi en 1952 à propos de la catéchèse, le cri du chanoine Collomb, un lyonnais que je sache, dans son livre trop fameux, pertinemment intitulé *Plaie ouverte au flanc de l'Eglise* ?

Quand on sait aussi ce que fut l'écrasement de la pensée catholique au tournant du XX[e] siècle, comment s'étonner ? Et que dire des condamnations romaines de théologiens, en France notamment, au début des années 1950 ? des palinodies présentes pour réduire les nécessaires et vitales ouvertures de Vatican II ? C'est peut-être cela en fin de compte que nous payons aujourd'hui.

Mais ne désespérons pas ! quelques théologiens, peu nombreux, mais particulièrement forts et pertinents dans leurs recherches, travaillent, écrivent, sont lus ; et qui aident à faire oublier ou négliger les médiocrités éditoriales d'aujourd'hui, aussi nombreuses soient-elles.

L&V : Aujourd'hui, vous collaborez à la programmation du musée des *Confluences* à Lyon. Quel regard l'exégète et le théologien porte-t-il sur l'apport de l'iconologie à la culture et à la théologie ? Le propos architectural du futur musée vous paraît-il vraiment fédérateur d'une appropriation des arts premiers et contemporains par un public large ?

J'aurais évidemment mauvaise grâce à critiquer un projet de cette ampleur. J'y travaille assez étroitement depuis près de huit ans maintenant. Vue et vécue de l'intérieur, c'est une œuvre passion-

nante, exigeante même, qui m'a permis de beaucoup apprendre et travailler, tout en me permettant de retrouver certaines parts de ma formation, notamment en anthropologie et en comparatisme culturel. La question que vous me posez dépasse sans doute mes compétences. Disons pourtant qu'un tel ouvrage implique effectivement des perceptions claires de ce qu'attend ou est en droit d'attendre ce « public large » qu'on ne peut que désirer.

En fait, il s'agit d'abord de gérer un patrimoine, de ne pas le laisser dormir dans les réserves souterraines, comme ce fut longtemps et en grande partie le cas. Il y a donc une proposition à faire au public : sais-tu que nos ancêtres marchands du XIXe siècle ont couru le monde non seulement pour commercer, mais pour enrichir ta connaissance, ta curiosité, ton imagination ? Car les Guimet et autres lyonnais soyeux ou chercheurs de tulles et crêpe à voiles, étaient des passionnés de cultures et de civilisations. C'est d'abord cette curiosité qu'il s'agit d'éveiller chez le visiteur. Pour cela, il s'agit de s'adresser à son désir certes, mais à son goût de l'image et donc de l'imaginaire.

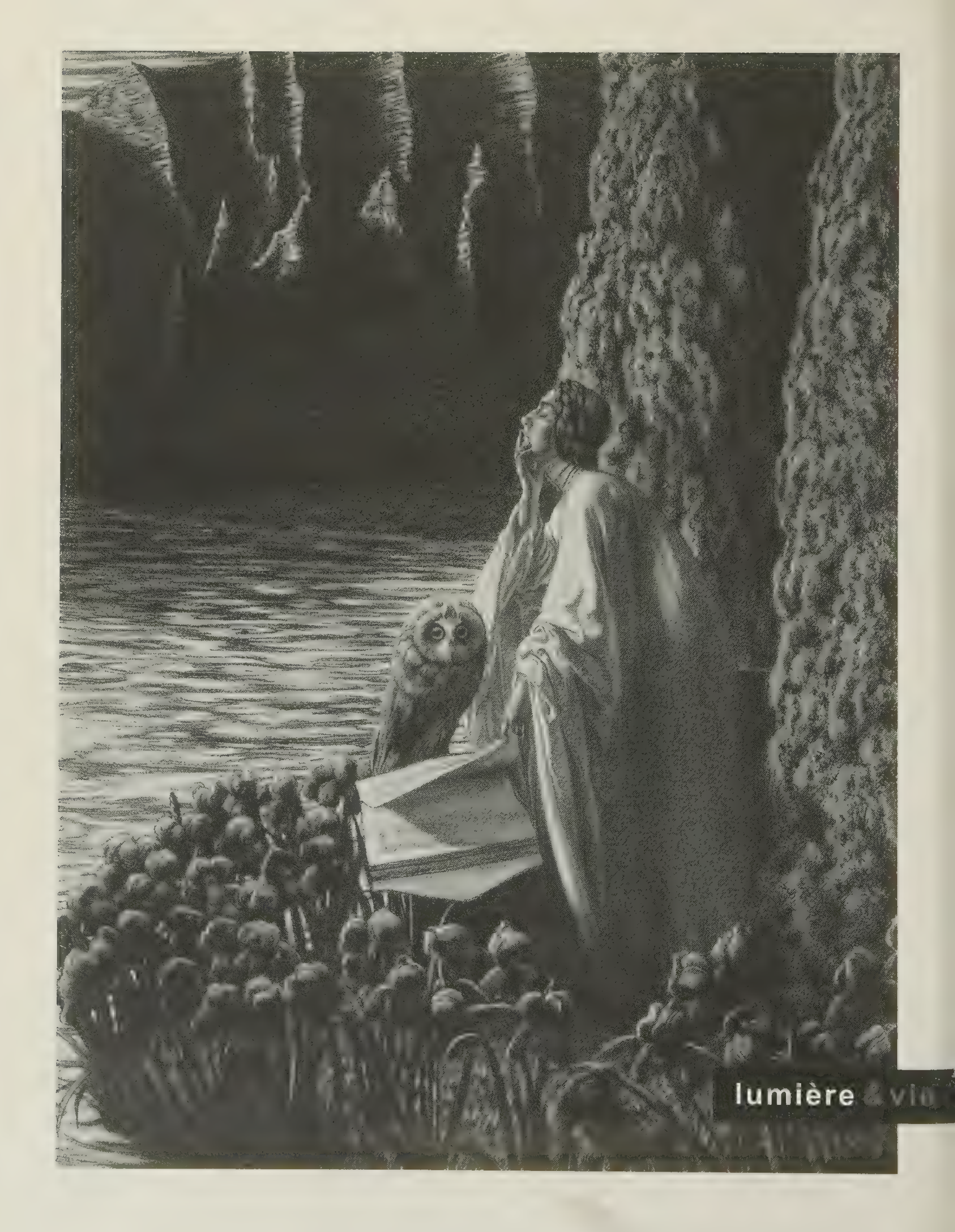
Pour cela, le Musée des Confluences n'est pas d'abord ou exclusivement un musée d' « arts premiers » ; il est surtout un « musée de l'homme » qui s'adresse à notre contemporain et à son sens humain. Ainsi, le faire se reconnaître dans le passé, dans l'étranger, me semble être la clé du propos et de la scénographie de ce musée, de la présentation des collections, des œuvres, jusqu'aux masques africains, aux momies égyptiennes ou aux tombes préhistoriques, en passant par la multitude des divinités chinoises. « C'est toi cet homme » pourrait être une sorte de devise de la présentation des pièces. Et la structure tri-temporelle du musée - origines, présent, avenir -, dans sa banale simplicité, veut d'abord signifier cela.

Pour le reste, disons qu'outre les belles personnalités que j'aurais croisées dans cette aventure, je regretterai toujours les mesquineries du politique, de ses mensonges et de ses surenchères, tout ce qui est finalement étranger à ce magnifique projet, et qui fit parfois courir aux responsables immédiats et à leurs collaborateurs les risques du découragement. Mais dans mon attente et dans les amitiés que ce projet m'a données, je pense n'avoir rien à ajouter, sinon à redire mon impatience à voir ce prometteur et magnifique projet aboutir. Et il est aujourd'hui en bonne voie !

Pierre GIBERT

Benjamin WEST (1738-1820), *L'incrédulité de St Thomas*, huile sur toile, Leeds Museum, Grande Bretagne. →


umière & vie


lumière

Fabrice BLÉE est professeur à la Faculté de théologie de l'Université Saint-Paul à Ottawa. Il est l'auteur d'une thèse sur le dialogue interreligieux monastique. Il a publié *Le désert de l'altérité. Une expérience spirituelle du dialogue interreligieux* (Mediaspaul, 2004).

Fabrice BLÉE

L'expérience de la méditation est-elle universelle ?

La méditation est aujourd'hui une pratique populaire en Occident. L'Orient connaît en ce domaine un succès incontesté. Les centres de méditation bouddhique et de yoga sont nombreux et facilement accessibles ; même dans les cours de théologies ne sont pas rares les étudiants qui ont une connaissance pratique de ces approches spirituelles. La situation est telle que pour beaucoup il est difficile de concevoir leur rapport au christianisme sans une prise en compte réelle de l'expérience acquise au détour d'autres traditions religieuses.

C'est dans ce contexte que s'opère depuis plusieurs décennies un renouveau contemplatif en milieu chrétien, surtout catholique, notamment avec les mouvements de plus en plus prisés, surtout auprès des laïcs, de la Méditation chrétienne et de la prière de consentement (*Centering Prayer*), l'un fondé sur les enseignements du Bénédictin irlandais, John Main, l'autre sur ceux des Trappistes américains William Meninger, Thomas Keating et de Basil Pennington. Ces initiatives cherchent à rendre à nouveau disponible, dans un langage et selon une mise en pratique adaptés pour l'heure, la longue tradition contemplative chrétienne qui, en Occident, s'est maintenue vivante jusqu'au XVIIe siècle.

← Carlos SCHWABE, *Silence interieur*, dessin, 1902.

Si, de fait, le chrétien possède tout ce dont il a besoin pour s'engager dans la voie de la contemplation sans qu'il soit obligé d'aller voir ailleurs, il reste que son rapport à l'Orient se pré-

sente de nos jours comme un élément indissociable de sa quête, plus encore de son effort de ressaisir l'essence de la vie de prière et donc de son rapport au Christ, ne serait-ce qu'en raison du pluralisme religieux toujours plus marqué dans nos sociétés – on s'éveille souvent à son propre univers religieux au détour d'un autre –, et des promesses d'un dialogue interreligieux naissant de parcours de vie à la croisée de plusieurs traditions spirituelles, sans compter les défis que pose à la théologie la recherche scientifique sur la méditation autant chrétienne que bouddhique ou hindoue.

Autant dire que cette situation n'est pas sans poser problèmes, sans soulever des inquiétudes sur l'emprunt d'autres formes de prière. La lettre du Cardinal Ratzinger sur la méditation chrétienne (1989) et le document pontifical sur le Nouvel Age, « Jésus source d'eau vive » (2003), montrent bien le malaise suscité par l'enchevêtrement inédit entre prière chrétienne et méditations orientales autant que la volonté de guider les consciences de manière à ne pas s'engager dans des chemins considérés hasardeux. La peur du relativisme s'oppose à celle de manquer l'occasion d'une rencontre fructueuse entre Orient et Occident. Notre intention est ici de contribuer à un discernement pour dépasser deux postures extrêmes en ce domaine, dont l'une, relativiste, verrait dans la méditation une pratique et une expérience universelle au-delà des religions, et dont l'autre, dogmatiste, poserait la prière chrétienne comme la seule et vraie prière tout en réduisant les autres formes de méditation à des exercices psycho-physiologiques.

La question de savoir si la méditation conduit dans tous les cas à la même expérience.

Pour ce faire, nous identifions d'abord une structure commune de ce qu'on appelle couramment de nos jours la « méditation » dans les religions qui, à côté du christianisme, nous intéressent le plus pour notre propos, compte-tenu de l'engouement qu'elles suscitent en Occident, à savoir le bouddhisme et l'hindouisme. Ensuite, sur la base même de cette structure commune, nous remettons en cause le caractère universel de la méditation en soulevant la question de savoir si elle conduit dans tous les cas à la même expérience. C'est l'une des questions controversées qu'il importe de traiter avec nuances pour une rencontre spirituelle fructueuse entre Orient et Occident.

Une structure commune entre Orient et Occident

Traiter de méditation pose d'emblée le problème du vocabulaire. Le mot est à la mode et revêt une pluralité de sens ; il s'applique à un ensemble éclectique de pratiques plus ou moins spirituelles aux intentions variées, allant de l'ouverture des chakras à la relaxation guidée. Mais avant qu'il en soit ainsi, avant que ce mot ne soit utilisé dans un sens très large, il appartenait au registre chrétien, désignant un moment précis sur la voie de l'union divine.

Traditionnellement, la méditation se rapporte à l'une des quatre étapes de la *lectio divina*, laquelle s'inscrit dans la longue tradition monastique : la première étape, la *lectio* (action de recueillir), désigne la lecture d'un texte, mais pas seulement ; il s'agit plus largement de se mettre à l'écoute de la Parole quelle que soit la manière dont elle se transmet, par le biais d'un livre, de la prédication ou encore de la nature. La deuxième, la *meditatio* (réflexion), consiste en un exercice de répétition, mieux de rumination, mais aussi de représentation et de réflexion, à partir d'une phrase ou d'une impression nous reliant à l'enseignement évangélique, non pour l'analyser mais pour se laisser imprégner de son message, pour en intérioriser le sens. La troisième étape, l'*oratio* (faculté de parler), se rapporte à l'élan du cœur qui, comme réponse à l'écoute de la Parole, naît de la pratique méditative et ainsi porte le croyant à se détacher du support qui jusque là retenait son attention et à entrer dans une disposition intérieure et inspirée, dans un acte d'accueil qui accroît sa proximité avec le divin. Enfin, la *contemplatio* (action de regarder attentivement) correspond à un état d'union où, par grâce et de façon inattendue, le croyant est saisi par la présence de Dieu qui investit son être entier et qui, sous le poids de son amour, le rend incapable d'utiliser ses propres puissances, sinon pour se soumettre dans une totale disponibilité.

De nos jours, la méditation se comprend encore comme un exercice de réflexion à partir d'un texte biblique lu notamment dans des groupes de partage, mais souvent sans intention de se rendre disponible à la contemplation ; il s'agit plutôt de témoigner, dans une écoute mutuelle, ce que le passage évoque pour soi, dans sa vie de foi, dans son rapport à Dieu et aux autres. Or, parler de méditation, toujours en milieu chrétien, c'est aussi se

référer à ce qu'il serait plus juste d'appeler « prière contemplative ». C'est l'acception que nous retenons dans cet article, car elle se rapproche le plus de ce à quoi on renvoie généralement par méditation en contexte bouddhique et hindou.

L'effort de définir les termes est crucial d'autant que ceux-ci, dans une même tradition et a fortiori entre deux religions, peuvent revêtir un sens différent selon les auteurs et les époques. Le choix des mots n'est pas anodin, dévoilant une démarche spirituelle et des comportements spécifiques. L'intérêt de la définition n'est pas d'arrêter le sens d'un mot une fois pour toutes, un sens qui serait valable en tout milieu, mais de saisir la cohérence pratique et théologique qui s'en dégage selon les personnes, les écoles et les traditions religieuses. C'est en accédant à cette cohérence qu'il est possible de mettre en relation plusieurs pratiques méditatives sans tomber dans le concordisme. Si la méditation ou prière contemplative répond à de multiples démarches selon les contextes, elle n'en présente pas moins une structure commune à toutes les traditions. C'est à travers cette dernière que les méditations chrétiennes et asiatiques acquièrent leur faculté de se relier les unes aux autres autant que d'asseoir leur spécificité.

La structure en question se compose de deux éléments de base. Le premier se rapporte à la méthode. Toute méditation implique une discipline du corps et de l'esprit ; dans son expression la plus simple, il s'agit de s'immobiliser et d'apaiser l'agitation mentale pour être attentif à cette réalité fondamentale qui d'ordinaire nous échappe et se situe au-delà des images, des représentations et des idées qu'on s'en fait.

Le second élément désigne un état où se dévoile peu à peu ce que nous sommes fondamentalement et qui conditionne désormais notre regard sur toute chose. De l'ordre du processus, il s'approfondit constamment jusqu'à l'union divine ou le plein éveil. Ce n'est plus l'effort de concentration qui domine, mais une puissance autre qui, agissant en soi librement et dont on a une conscience de plus en plus aiguë, initie et guide la méditation. Celle-ci ne dépend ultimement d'aucune méthode. L'état en question ne se construit pas ; ce qu'il a de plus essentiel est déjà là. La méditation consiste alors à demeurer en pleine acceptation dans un état d'abandon et d'absorption, potentiellement à la disposition de tous à condition de s'y ouvrir, où le pouvoir discursif

n'a plus de prise, où la volonté propre n'a plus sa place. Notons que l'état en question ne désigne pas une expérience d'extase momentanée mais une manière d'être appelée à devenir permanente et sans signe distinctif apparent, telle une seconde nature.

Pour resituer brièvement ces deux éléments de la méditation dans les religions qui nous intéressent, nous sommes contraints de nous rapporter qu'à quelques aspects seulement de leur longue tradition. Dans le christianisme, la « prière de consentement » (*Centering prayer*) est à la fois une relation avec le Christ, un état relationnel, et une méthode pour approfondir cette relation selon quatre directives : choisir un mot sacré pour manifester son intention de consentir à la présence et à l'action de Dieu en soi. S'asseoir confortablement les yeux fermés et en silence. Revenir autant de fois que nécessaire au mot sacré quand une pensée accapare l'esprit. Rester en silence tout simplement quelques minutes après la période de méditation. Cette discipline n'a d'autres buts que de préparer à lâcher prise par rapport à tout ce à quoi l'esprit s'identifie en temps normal, une idée, une impression, un sentiment, une émotion, une vision, une sensation.

À force de pratique, on meurt à notre faux moi, créant l'espace pour la présence de l'Esprit.

Ainsi, à force de pratique, on meurt à notre faux moi, créant l'espace pour la présence de l'Esprit qui ne demande que d'œuvrer en soi en toute liberté pour notre salut. La méthode appelle le don de la contemplation. Il se peut donc qu'on soit gratifié de la prière en l'Esprit où Celui-ci se communique sans intermédiaires, sans le secours de l'intelligence et de la volonté, pour s'unir à soi selon ce qui nous est donné de vivre. La prière consiste alors à laisser l'Esprit prié en soi et à y consentir. C'est le début du processus d'union à Dieu qui va de la prise de conscience d'une présence active en soi à la pacification totale en passant par de nombreuses luttes intérieures et nuits de la foi.

Dans le bouddhisme, *zazen* se rapporte à une assise par laquelle on ajuste le corps et l'esprit selon des directives précises. Le dos droit, les jambes croisées, on place toute son attention dans le bas de l'abdomen (*hara*) en observant la respiration dans son rythme naturel tout en maintenant une posture digne et de reconnaissance. L'idée n'est pas de vouloir calmer l'esprit. Le

seul effort requis est de revenir constamment à la respiration sans retour sur soi. Rien à repousser, rien à retenir. Par un effort de concentration, cette pratique permet de ne plus s'identifier aux pensées et d'unifier son être entier. Cela peut conduire à l'irruption d'énergies psycho-spirituelles régénératrices venant du fond (*joriki*) grâce auxquelles le méditant acquiert un sens plus profond de la réalité et la faculté d'exister ici même et maintenant, au-delà des peurs et des passions, en toute liberté et dans l'acceptation des choses telles qu'elles sont.

De là, *zazen* se comprend aussi comme une disposition d'esprit, un regard sur le réel où l'on est conscient de ne plus vivre selon ses propres forces mais en dépendance de ce pouvoir de concentration qui investit l'être entier en lui procurant un sentiment profond de stabilité et de paix. Il ne s'agit plus de s'appliquer à une technique en en supportant les affres, mais de se laisser porter par un esprit plus vaste, son esprit originel qui embrasse tout en lui-même, dans un processus de transformation de soi qui se déploie dans tous les aspects de la vie.

Dans l'hindouisme, c'est généralement le mot sanskrit *dhyâna* qu'on traduit par méditation. C'est l'avant dernier des huit aspects du raja yoga qui correspond au yoga sutras de Patanjali. Avec l'aspect qui le précède, *dhâranâ*, et celui qui le suit, *samadhi*, *dhyâna* constituent *samyama*, le processus par lequel le yogi connait la vraie nature de toute chose et par lequel il se libère de toute souffrance tout en jouissant de la béatitude éternelle. Ce triple processus inclut l'élément méthode avec l'étape de la concentration (*dhâranâ*) où l'esprit doit être capable de se centrer sur un point déterminé du corps ; *dhyâna* désigne la capacité de maintenir cette concentration pour un temps donné. Cet état méditatif est à la frontière entre l'effort d'appliquer une technique de concentration et la mise en état d'absorption (*samadhi*) où se dévoile la vraie nature de l'objet ayant retenu l'attention de l'esprit ; c'est un état de conscience indifférencié libre de pensées, de représentations et de doutes. Les trois aspects de *samyama* sont distingués pour montrer une certaine progression sur la voie, mais ils se produisent aussi dans un seul et même acte. Notons enfin que pour que le yogi soit qualifié comme tel et qu'il soit porté à cet état de connaissance,

Rien à repousser, rien à retenir. Par un effort de concentration, ne plus s'identifier aux pensées et unifier son être entier.

cela exige que son entrainement spirituel qui comprend aussi la maîtrise du souffle (*prânâyâma*) l'ait conduit à vivre l'irruption en lui de la force divine (*kundalinî shakti*), sans l'ascension réussie de laquelle aucune libération (*moksha*) n'est possible.

Dans les trois religions, le premier élément se caractérise par son aspect ascétique ; c'est la discipline et l'effort qui dominent, alors que dans le second élément, c'est la dimension mystique. Nous entendons par mystique un état de conscience dans lequel nous sommes mus par une puissance qui, du plus profond de soi et plus grand que soi, opère une conversion de tout l'être dans un processus de « mort pour devenir ».

Notons que ces catégories – méthode/ascétique et état/mystique – ne sont pas l'occasion de tracer une ligne de démarcation entre deux étapes sur la voie spirituelle. Il faut plutôt y voir des éléments qui s'appellent et se conditionnent les uns les autres. En effet, quand la méditation équivaut à laisser s'épanouir en soi notre nature véritable en toute conscience et sans effort impliquant nos puissances, l'ascèse demeure mais sous une forme plus subtile. Dans ce cas, la discipline n'est plus de créer par sa volonté une mise en disposition en soi et autour de soi, que ce soit par un exercice de concentration ou l'acquisition d'une posture corporelle juste, mais simplement de rester disponible à l'espace qui caractérise notre vie nouvelle.

Quand, au contraire, la méditation consiste principalement en l'application d'une méthode, l'aspect mystique n'en est pas pour autant absent. C'est pourquoi Thomas Keating insiste tant sur l'importance de ne pas identifier expérience de la prière contemplative avec prière contemplative[1]. L'état d'amour ou d'éveil est déjà là, se manifestant à notre insu, notamment comme une angoisse inexpliquée qui pousse à se mettre en marche, comme la confiance que le vrai repos existe et comme la détermination qui nous rend capable de braver les obstacles qui en cache l'accès. C'est pour le chrétien l'œuvre de la grâce. Pour le bouddhiste, il y a aussi un principe qui travaille à notre éveil au-delà de notre volonté propre, c'est le dharma. De son côté, l'hindou parle de shakti.

Sans intention d'identifier d'emblée ces trois réalités, notre propos est de souligner que, dans tous les cas, la méditation n'est

1. Thomas KEATING, *Open Mind, Open Heart. The Contemplative Dimension of the Gospel*, Rockport, Element, 1992, p. 11.

pas un procédé mécanique par lequel on atteint à coup sûr les résultats escomptés dès lors qu'on s'y applique selon les directives données. Enfin, le contenu et les exigences de la méthode peuvent changer à mesure qu'on entre toujours un peu plus dans l'état mystique, jusqu'au point de parler de « méthode sans méthode »[2]. Nous pouvons donc affirmer sans trop de difficultés que la méthode et l'état, les deux éléments de la structure commune à toute pratique méditative, demeurent en interaction tout au long du processus de libération[3]. Accepter cette idée n'est pas sans conséquences dans la façon de traiter les questions controversées inhérentes à la pratique de la méditation en milieu pluraliste.

2. Voir Madame GUYON, *Le moyen court et autres récits,* Jérôme Millon, Grenoble, 1995, p. 59. Voir aussi le concept d'anupâya dans le Shivaïsme du Cachemire : Jaideva SINGH, *Pratyabhijñâhṛdayam. The Secret of Self-Recognition*, Delhi, Motilal Babarsidass, 2003, p. 29.

3. Voir Shunryu SUZUKI, *Esprit zen, esprit neuf*, Seuil, 1977, pp. 62-63 ; et Thomas KEATING, *Open Mind, Open Heart*, p. 11.

Question controversée : le caractère universel de la méditation

Dans le christianisme occidental, la méditation ou prière contemplative nourrit suspicions et méfiance surtout depuis la Réformation. Si aujourd'hui elle ne va toujours pas de soi dans certains milieux strictement chrétiens, cela est encore plus vrai dans le contexte d'une rencontre avec les religions orientales. L'accueil des méditations, en particulier bouddhiques et hindoues, n'est pas sans soulever des questions susceptibles de remettre en cause nos repères théologiques, anthropologiques et ecclésiologiques. Nous nous limiterons à aborder la question suivante : la méditation conduit-elle dans tous les cas à la même expérience ? L'enjeu est ici de savoir si toutes les religions se valent et, par conséquent, si la pratique méditative appelle un au-delà des religions. La structure de la méditation que nous avons identifiée dans son expression la plus simple nous est utile pour comprendre l'origine de cette problématique autant que pour y apporter les nuances nécessaires.

L'enjeu est de savoir si toutes les religions se valent et si la pratique méditative appelle un au-delà des religions.

Qu'en est-il donc du caractère universel de la méditation ? On serait tenté de penser que le fait d'arrêter le processus de conceptualisation par une discipline mentale et corporelle induit une expérience unique quel qu'en soit le contexte religieux. Si cela était vrai, il serait logique d'en déduire que les religions se réduisent à des expressions différentes pour traduire la même réalité psycho-spirituelle et donc qu'elles s'équivalent dans leur

rapport à l'essentiel, alors situé dans la pratique méditative. Celle-ci se réfère-t-elle à une structure et un processus fondamentalement humains qui, de ce fait, viderait les traditions religieuses de leur spécificité ?

Cette interrogation prend particulièrement sens dans le contexte des recherches en neurologie, fondées sur l'idée que toute pratique méditative conduit à faire une expérience transcendantale dont il est possible de retracer l'empreinte dans le cerveau. En ce domaine, les cadres religieux et les théologies sont considérés comme secondaires, voire inutiles, pour saisir l'effet de ces pratiques que certains chercheurs estiment pouvoir induire par simples stimulations neurologiques. Cette vision trouve un écho favorable dans l'approche courante qui oppose religion et spiritualité. Réfractaires au dogmatisme, beaucoup s'éloignent du christianisme à la recherche d'une expérience de transformation et d'autodépassement, ce qu'ils trouvent dans la méditation souvent avec l'idée que celle-ci se suffit à elle-même. Voilà une perspective qu'il faut pourtant nuancer sur la base même des deux éléments constituant la structure commune de la méditation.

D'abord, la discipline mentale et corporelle visant à « taire » l'agitation mentale n'est jamais une pratique en soi ; elle est toujours ancrée dans un milieu donné d'où elle tire son orientation et sa cohérence spécifiques. Elle trouve ainsi son ancrage sur quatre plans principaux :

1. *Philosophico-théologique* : la méditation porte en elle une certaine vision du monde, du sacré et de l'humain ; par conséquent, la pratiquer c'est s'initier à cette vision particulière. Par exemple, en référence au Shivaïsme du Cachemire, il est impossible, rappelle Jaideva Singh, de comprendre ce yoga sans avoir une appréhension claire de la philosophie qui le fonde[4].

4. Jaideva SINGH, *Śiva Sûtras. The Yoga of Supreme Identity*, Delhi, Motilal Babarsidass, 2003, p. xix.

2. *Éthique* : dans toute tradition, le comportement juste est le terreau sur lequel s'enracine toute pratique authentique de la méditation, mais il en est aussi le fruit ; pour la tradition zen il est impossible de faire la différence entre le bien et le mal sans être pleinement éveillé. Or, contrairement à l'idée reçue, l'acte moral n'a pas la même signification ni les mêmes implications d'une tradition à l'autre.

3. *Ascétique*: la méthode de prière est conditionnée par la discipline où elle s'inscrit. Le temps alloué à l'assise, au travail manuel ou au chant, la place donnée au silence et à l'enseignement des textes sacrés comptent parmi les facteurs qui font de la méditation l'occasion de développer un regard unique sur la réalité des choses. Ainsi, on ne ressort pas d'un *sesshin* de la tradition zen Rinzai de la même façon, avec la même expérience de soi et de sa relation au monde, que d'une retraite *vipassanâ*. Dans un contexte chrétien, l'emploi du mantra (méditation chrétienne selon John Main) dispose le pratiquant dans un rapport psychologique à la présence divine différent de celui induit par l'utilisation du mot sacré (prière du consentement)[5].

5. Voir Thomas KEATING, *Open Mind, Open Heart*, p. 50.

4. *Sacral*: Le rite donne son assise à la pratique contemplative; il permet au méditant d'unifier son être dans toutes ses dimensions, affective, corporelle et cérébrale, et de le porter dans un élan du cœur, en conformité avec les enseignements de la tradition, vers la réalité ultime à laquelle il tend à s'éveiller. Il lui offre ainsi de structurer son esprit, condition essentielle pour qu'il s'engage de la façon la plus sûre dans une mort à soi, passage obligé de tout processus contemplatif. Le rite n'est pas seulement un tremplin vers une pratique méditative plus affirmée, où se joue l'intériorisation de l'acte sacrificiel; il est aussi l'expression de cet état contemplatif qui demande à se communiquer; le rite est alors l'espace privilégié par lequel l'accès à la réalité divine s'offre à la communauté, d'une génération à l'autre, tout en la structurant. Cela peut prendre la forme d'une religion établie, d'un nouveau mouvement religieux ou encore d'un cercle psycho-spirituel.

L'effort d'identifier le processus intérieur inhérent à toute pratique contemplative[6] est certainement louable et utile pour montrer les points de convergence entre diverses traditions spirituelles; mais les modèles universels qui naissent de cet effort ne peuvent être que théoriques, car, quand il s'agit de la mise en application, le méditant retombe obligatoirement, tôt ou tard, dans la singularité des quatre plans évoqués brièvement, qui tracent les contours du milieu de sa pratique méditative.

6. Voir par exemple Michael WASHBURN, *The ego and the Dynamic Ground. Transpersonal Theory of Human Development*, Albany, State University of New York Press, 1988.

Ensuite, en ce qui a trait à l'état mystique, second élément de la structure commune de la méditation, on peut être tenté de conclure qu'il est le même partout, puisque la réalité ultime est

une et qu'en bien des cas cet état rend compte d'une absorption dans un espace où, dépossédé de lui-même, l'individu n'a d'autre choix que de lâcher prise, d'abandonner sa volonté propre et l'exercice de ses puissances pour s'en remettre à plus grand que soi. L'état d'amour pour le chrétien, celui de vacuité pour le bouddhiste et de non-dualité pour l'hindou sont-ils une seule et même expérience ? Certes, on pourrait trancher la question par une affirmation dogmatique, mais l'argument d'autorité, quel qu'il soit, ne nous est d'aucun secours dans le contexte actuel d'une société moderne et pluraliste ; sans réelle crédibilité s'il ne repose moindrement sur l'expérience et ne tient compte, selon une approche dialogique, de ce qu'en disent les autres religions et les sciences.

Deux raisons me poussent plutôt à garder la question sans réponse, ce qui n'est pas faire preuve d'indécision mais opter pour une proposition ouverte aux conséquences prometteuses. D'un côté, nous l'avons dit, c'est un espace qu'on ne pénètre que si l'on meurt à soi, aux évidences et aux représentations qu'on se fait du divin. Comment donc en parler sans avoir fait le saut dans cet espace où la raison ne peut entrer ? De l'autre, même si on fait le saut, comment savoir si cet état est le même d'une religion à l'autre, puisqu'il est impossible d'en rendre compte positivement ? Il ne peut être décrit avec précision ; indicible, on ne peut que l'évoquer en termes apophatiques, à l'aide d'images et de métaphores.

La pratique de la méditation ne peut être le prétexte pour vider les traditions spirituelles de leur contenu et promouvoir un au-delà des religions.

En outre, en dépit des descriptions parfois similaires de cet état, en dépit également de la tendance chez les contemplatifs ou mystiques à affirmer que l'état qu'ils connaissent est celui que tout un chacun est appelé à connaître, il faut bien admettre qu'en réalité ces hommes et ces femmes ne perdent pas leur spécificité quand il s'agit de dire comment y parvenir, ni ne cessent de s'engager, parfois politiquement, en faveur de leur communauté et de leurs traditions. Sans compter qu'il leur arrive de nourrir des controverses sur la nature même de cet état en érigeant leur système comme le plus à même d'en rendre compte. Quand enfin ils se font connaître comme mystiques ou maîtres sans référence à aucune appartenance religieuse, ils ne tardent pas à voir se dessiner autour d'eux les contours plus ou moins définis d'une

religion, même fondée sur la prétention de n'en être pas ou bien d'être la seule et unique récapitulant toutes les autres.

Au fond, l'universel n'est connu que par ses racines. La pratique de la méditation ne peut être le prétexte pour vider les traditions spirituelles de leur contenu et promouvoir un au-delà des religions. Certes, les contemplatifs ont la faculté de se reconnaître d'emblée unis dans un même esprit, mais cela témoignage davantage de la possibilité d'une rencontre des traditions fondée sur le respect des spécificités de chacun et de ce « mystère » reconnu comme tel.

S'interroger sur la fascination que l'Orient spirituel exerce sur les Occidentaux en général et sur les chrétiens en particulier, ne revient pas à scruter un phénomène de société, certes intéressant, mais plus ou moins marginal et sans grandes conséquences. C'est au contraire toucher à des questions théologiques, anthropologiques et psychologiques de fond, dont l'impact sur la vision du monde et les comportements ambiants ne doit pas être minimisé. Aborder cette question dans un esprit de dialogue et de discernement, comme nous avons tenté de le faire, c'est se donner la chance à la fois de s'ouvrir à nouveau, et enrichi de nouvelles intuitions, à l'expérience fondatrice de sa propre tradition, et de promouvoir une culture de paix et d'hospitalité, fondée sur le principe que toute pratique méditative, dans la cohérence de son milieu, est le fruit de générations de chercheurs en quête de ce « mystère », qui se révèle dans la singularité de leurs voies tout en en dévoilant le caractère relatif.

Fabrice BLÉE

Sœur ÉVANGÉLINE

Sœur Évangéline est prieure de la communauté réformée des Diaconesses de Reuilly à Versailles.

De l'illumination et de la lecture : propos sur la méditation chrétienne

Est-ce parce que je me suis ouverte à l'existence de Dieu par la beauté de la nature et celle d'un visage humain, dans la lumière d'un dimanche d'août (il y a près de 60 ans...) que l'accueil de la grâce, l'attention au fin murmure du silence me paraissent toujours aussi fondateurs de ma méditation quotidienne ?

Est-ce parce que la Bible, ouverte, commentée, chantée dans le milieu de l'Armée du Salut, où je suis devenue chrétienne, a été très tôt pour moi une source d'inspiration quotidienne déterminante, à travers les évangiles et les diverses épîtres, que la lecture de ce livre m'est devenue une sorte de « première fois qui se renouvelle toujours[1] » ?

Certainement.

La quête de Dieu, la méditation sur le sens de la vie s'inscrivent dans une histoire et dans une culture. Et il ne s'agit pas d'une surdétermination négative. Acquiescer à cette histoire, à cette culture, en explorer les richesses, se laisser interpeller par leurs limites, par ce qui les a perverties, agir de telle sorte que leur génie propre contribue au bien universel, c'est la vocation qui est adressée à chacun de nous, s'il est prêt à occuper la place qui lui est offerte et à cultiver son jardin. Non, nous n'avons pas été « jeté là », comme le pensait Heidegger, au bord de chemins qui ne mènent nulle part. Nous avons été posés là, par un amour qui nous a précédés et qui ne cesse d'être en quête de nous.

Lorsqu'on se promène dans la Bible, ce texte inépuisable, on y découvre des formes extrêmement variées de relations avec Dieu. On y voit aussi ces relations évoluer, qu'il s'agisse d'Abraham et de son immense voyage vers lui-même (Gn 12 à 25), de Pierre, le pêcheur Galiléen enthousiaste et de tant d'autres. Ce que me disent toutes ces histoires de vie, c'est que je suis une femme, un homme, précédés. Sous de multiples formes, aux grands carrefours de la vie comme au plus quotidien des jours, le « Dieu de nos pères » cherche à me rejoindre, moi aussi, en murmurant à l'oreille de mon cœur, comme au jardin de la

1. Olivier Clément définit ainsi l'éternité !

Genèse : « Où es-tu ? » (Gn 3,9) N'est-ce pas cette même question, tout autrement formulée, qui renversera Saul de sa monture, qui l'éblouit et l'enseigna tout à la fois, qui le renseigna sur lui-même ? (Ac 9,1-19)

La méditation chrétienne est une rencontre à laquelle on se prépare et on s'attend, mais qui peut aussi nous prendre par surprise ou nous laisser le goût d'un rendez-vous manqué. Mais l'extraordinaire est de m'être découverte un jour « capable de Dieu » et de croire que cette trace de Lui en moi ne saurait s'effacer. « Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais déjà trouvé » dit Dieu au jeune Augustin. L'effort de l'homme à chercher Dieu aura toujours ses lettres de noblesse. Mais Dieu préfère la grâce et « la grâce peut davantage », affirme Dom Louf.

Pourquoi « escalader le ciel », écrit Luther dans l'introduction à son commentaire de l'épitre aux Galates ; c'est tout en bas que Dieu t'attend, dans la pauvreté de la crèche, dans la défiguration de la croix, dans la réalité qui est la tienne et qu'il vient habiter.

La rencontre et l'illumination initiales, celles qui ont fait de nous une chrétienne, un chrétien, ne se reproduiront jamais à l'identique. La méditation va devenir l'histoire de cette relation amorcée, qui désormais s'inscrira dans la durée, celle de notre pèlerinage de vie sur la terre, jusqu'au matin qui surpassera tout matin.

En exprimant ces simples choses, je confesse implicitement une vision de Dieu, de la création et de l'humain, héritage immense dans lequel j'ai toute liberté d'aller et de venir et qui lui-même est toujours en train de s'accroître. Toute la théologie et l'anthropologie chrétiennes ne sont-elles pas déjà contenues dans l'œuvre de Saint Irénée (II[e] s.) et avec quelle richesse d'expression ! La théologie de la Trinité connaîtra bien des avatars au fil des siècles et jusqu'à ce jour. Elle reste néanmoins le mystère et le creuset nourriciers de toute méditation et prière. « Une voix murmure et chante dans mon cœur : viens au Père » écrit Ignace d'Antioche, en route vers le martyre dans le même siècle : murmure de l'Esprit et chemin pour le Christ aimant jusqu'à l'extrême.

L'homme, vulnérable comme tout ce qui est créé, mais image de Dieu et qui en garde des vestiges quelle que soit sa misère, appelé à vivre de la vie même de Dieu, personne unique aux yeux de Celui qui l'a créée, mais trop souvent encore aujourd'hui objet, un parmi d'autres… « Je ne vous appelle plus serviteur mais ami » : éminente dignité.

Tel est notre héritage chrétien et il attend que beaucoup y puisent. Qui, sinon nous, les vivants d'aujourd'hui, se risquera à « donner un sens nouveau aux mots de la tribu » comme Rimbaud s'y était risqué jadis en poésie ?

Au portail nord de la cathédrale de Chartres (XIIIe s.) le sculpteur offre à qui le souhaite une leçon de méditation. Une femme (est-ce une moniale?) est assise. Le livre est fermé sur ses genoux; ses yeux sont clos, ses mains jointes. Elle invoque l'Esprit Saint l'Illuminateur. Dans la seconde séquence, elle ouvre le livre: lenteur du geste. Puis, elle lit. Puis, le livre refermé, elle médite et contemple.

Non seulement les éléments mais le mouvement de la méditation chrétienne sont ici rassemblés. Sans doute la leçon de Chartres illustre-t-elle le traité de Guigues le Chartreux sur le sujet. Mais elle transcende toute période précise. Invoquer l'Esprit Saint, pour qu'Il ordonne mes pensées à celles de Dieu - car dans ce merveilleux échange qu'est la *lectio*, c'est tout Dieu que je demande à Dieu – et pour qu'Il fasse de cette lecture, une réelle *lectio divina.*

Que cherche le chrétien qui médite et prie? Non pas à se saisir de Dieu pour dérober la clé de la connaissance et se faire l'égal de Dieu, voire Dieu lui-même. Il cherche à goûter combien le Seigneur est bon et à devenir un être habité par la paix, non pas celle que le monde donne (Jn 14, 27).

Auprès d'un être de paix, des milliers trouvent le salut: nous avons appris cela de saint Séraphin de Sarov, ce moine du XVIIIe s. qui vivait dans les forêts de Russie. L'Eglise chrétienne en effet n'est pas qu'occidentale. Le Pape Jean-Paul II a plaidé avec insistance qu'elle respire à nouveau avec ses deux poumons, sans oublier que chacun des deux a été secoué par des mouvements à la fois traumatisants et vivifiants qui ont eu aussi leurs grands priants.

Lorsque Calvin le réformateur franco-genevois du XVIe siècle se prépare à ouvrir la Bible pour sa méditation personnelle ou en chaire au moment de prêcher, il invoque le Saint Esprit. Il sait que l'Ecriture Sainte n'est pas d'emblée Parole de Dieu, mais que l'Esprit doit descendre sur le lecteur pour illuminer son intelligence et lui permettre de recevoir ces paroles pour ce qu'elles sont: Parole de Dieu.

Quatre siècles plus tard, Karl Barth redira ces vérités avec force, car les vérités même les plus belles s'usent ou se déforment. Mais les liturgies réformées du XXIe s. convient toujours le célébrant à prononcer, avant d'ouvrir le Livre, une « prière d'illumination ».

Le christianisme n'est pas une religion du livre; il est une religion de la Parole – au double sens de Verbe créateur et rédempteur (Dieu n'a dit qu'une parole et c'est son Fils) et au sens de la parole qui institue le dialogue entre un « je » et un « tu ». Mais le livre, lu ou récité, dans l'Esprit Saint, est la méditation précieuse et incontournable.

Les psaumes « qui concentrent tous les trésors des autres livres, tel un jardin » (Saint Athanase, IVe s.), les lettres de l'apôtre Paul et les évangiles n'ont cessé de nourrir de façon privilégiée la piété des chrétiens de tous les siècles, des moines particulièrement pour le livre des psaumes.

La méditation portera ses fruits de paix pour soi et par conséquent pour autrui dans la mesure où aucun des mouvements n'en sera escamoté. Entrer en méditation, c'est choisir d'offrir à Dieu un temps perdu à l'aune du monde, un temps qui va mettre ma fragile attention à l'épreuve de la durée et de l'éparpillement des pensées : « Rassemble mon cœur pour qu'il t'adore ». A l'épreuve de la lenteur qui demeure, malgré les technologies contemporaines, le rythme profond des germinations dans le cœur humain.

Si, après s'être promené dans le jardin des Ecritures, on se promène dans le jardin des grands priants, on y découvre des chemins très variés, liés chacun à une spiritualité propre, car la méditation chrétienne n'est pas suspendue entre terre et ciel. C'est dans notre chair que Dieu vient à notre rencontre. S'il y a diversité de chemins, c'est bien parce qu'il y a diversité d'histoires humaines. Mais lorsqu'on a trouvé son chemin, il est bon et fructueux de s'y tenir. Ce qui n'empêche pas de regarder de temps en temps comment les jardiniers d'à côté cultivent leur propre jardin[2] et de s'en émerveiller. En n'oubliant pas que ce que Dieu préfère, c'est la grâce.

Sœur ÉVANGÉLINE

2. Cf. le très précieux petit livre de fr. Benoît BILLOT, *Voyage spirituel dans le bouddhisme zen*, Actes Sud, 2009.

Le père Bernard DUCRUET est père abbé émérite de l'abbaye bénédictine Notre-Dame de Fleury à Saint-Benoît sur Loire. Né en 1927, il est entré à Fleury en 1946 après avoir fait la campagne 44-45 en Alsace et en Allemagne dans l'arme blindée. Il fut cellérier et maître des novices, puis abbé de 1973 à 1991.

Lumière & Vie remercie le Père Lin, ancien rédacteur de *Renaissance de Fleury*, d'avoir accepté la publication in extremis de cet article paru dans la revue *Renaissance de Fleury* en mars 1998 (sous le titre *La lectio divina*), alors que nous apprenions le décès du Père André Louf, qui devait nous remettre son article sur la tradition monastique chrétienne de la méditation.

Bernard DUCRUET

Dans la tradition monastique : de la lectio à l'oraison

Dans un monastère catholique, un moine japonais, pratiquant le zen, expliquait un jour sa méthode de méditation, et il leur demanda : « Et vous, comment faites vous ? » En réponse, un vieux moine lui révéla son point de départ : « La Parole de Dieu, car Dieu, lui dit-il, est déjà là, dans la Sainte Ecriture, et nous avons simplement à le rejoindre. Tout notre cheminement prend là sa source, et se déploie jusque dans la rencontre. C'est ce que les anciens exprimaient dans ces trois mots : *lectio, meditatio, oratio.* » C'est là le point de départ qu'il nous paraît important d'exposer aujourd'hui.

La Constitution *Dei Verbum* du Concile Vatican II a remis en honneur la place de l'Écriture Sainte dans la Tradition du Peuple de Dieu. Dans son chapitre 6, elle rappelle que la Sainte Écriture, au cœur de la vie de l'Église, est constitutive du Peuple de Dieu, et que sa lecture est pour tous un acte essentiel de la vie chrétienne.

Dans le judaïsme

La Lecture Sainte, la *lectio divina*, a une longue histoire : c'était déjà un procédé de la Synagogue. Dans le livre de Néhémie, au chapitre VIII, on nous rapporte, au retour de l'Exil, la découverte de la Torah, qu'Esdras lit au peuple durant sept jours. Il s'agissait de « bien discerner les paroles de la Loi », dit le texte. Et comme le peuple ne comprend pas l'hébreu, on lui donne une traduction et une explication. Ainsi naissent les commentaires, le Midrash.

Avant l'Exil, c'est au Temple que le peuple cherche la face de Dieu. Car l'homme a besoin de signes sensibles pour l'aider à trouver la présence de Dieu. Mais lorsque le Temple fut détruit et le peuple exilé, c'est autour de la Loi que l'on se rassemble pour chercher ensemble le Seigneur et l'écouter dans sa parole. A partir de cette époque, tout village peut avoir sa synagogue où la communauté locale se rassemble autour de la Parole lue et commentée. Nous voyons ainsi, dans l'Évangile, que Nazareth connaissait cette structure d'Église où la Parole de Dieu lue ensemble distingue un Peuple de toute association profane. Et la première communauté chrétienne a confirmé cette tradition juive de la lecture de la Parole dans ses assemblées, à laquelle elle a ajouté la fraction du pain, l'Eucharistie, en mémoire du Seigneur. La Parole ouvre à la Présence, dès l'origine du christianisme.

Après la destruction du Temple, c'est autour de la Loi que l'on se rassemble pour chercher le Seigneur et l'écouter dans sa parole.

Chez les Pères de l'Église

A la suite, toute la tradition patristique a commenté le chapitre VI de saint Jean en parlant de l'unique pain du Christ, celui de la Parole accueillie dans la foi et celui de la Chair et du Sang du Christ reçus dans l'Eucharistie. Jésus est l'unique pain de Dieu descendu du ciel, à travers sa Parole et à travers le don de sa vie. Sa Parole est Esprit et Vie. Il donne sa vie en donnant sa Parole. Il n'y a pas d'écart entre sa Parole et sa Vie. On accueille l'une dans l'autre. Il n'y a qu'un seul événement de grâce : celui de la Parole et celui du Sacrement de sa présence.

Saint Ignace d'Antioche dit que pour obtenir l'héritage, il faut se réfugier dans l'Évangile comme dans la chair du Christ. Il faut aller à toute l'Écriture comme à la chair du Christ. Pour Origène, l'Écriture est Mystère et Sacrement où se trouve la présence de Dieu. On va de l'eucharistie à la Parole de Dieu et, par l'une et l'autre, à son incarnation. Et le grand saint Jérôme nous dit ceci : « La chair du Seigneur étant une vraie nourriture et son sang un vrai breuvage, notre seul bien c'est de manger sa chair et boire son sang, non seulement dans le Mystère eucharistique mais encore dans la lecture de l'Écriture. Quand nous entendons la Parole de Dieu, si nous pensons à autre chose pendant qu'elle entre dans nos oreilles, quelle responsabilité n'encourrons-nous pas ? »

Ainsi, dans la tradition patristique, l'Écriture n'est pas un livre comme le Coran, mais comme un Sacrement de la Parole de Dieu. Nous ne faisons pas de la Bible une lecture fondamentaliste comme le font parfois les Musulmans du Coran. Pour eux, la lettre du texte est Parole de Dieu, on ne peut rien en changer. Même en Chine, le texte est lu en arabe, parce qu'il est sacré, tandis que pour nous, l'Écriture est comme un Sacrement de la Parole de Dieu. Dieu nous parle en se servant de l'Écriture lue avec foi et interprétée en Église sous la motion de l'Esprit Saint. L'Écriture reçue dans l'Esprit du Christ exprime et communique cet événement de grâce.

Et la Parole de Dieu ne peut être séparée des sacrements de l'Église. L'Esprit nous sanctifie par l'unique médiateur et, pour être éloquents, les sacrements ont besoin de la Parole de Dieu. Le Moyen-Age a connu l'apogée de cette tradition de la *lectio divina*, où l'Écriture lue et méditée avait pour but de découvrir le Mystère du Christ.

Une expérience du Christ

Nous ne connaissons le Christ véritablement que par l'Écriture, reçue du Christ dans l'Esprit Saint. Mais il est important de ne pas séparer les divers éléments qui nous donnent de faire l'expérience du Christ ressuscité et où nous puisons son Esprit : il y a l'Église, il y a la communauté qui nous fait vivre, il y a l'Eucharistie et il y a le texte des Écritures. Pour aimer le Christ,

il faut le connaître et il ne peut y avoir de vraie connaissance du Christ, vrai Dieu et vrai homme, sans l'Écriture interprétée par l'Église dans l'Esprit du Christ. Pour connaître le Christ, il faut le laisser resplendir, comme à la Transfiguration, entre Moïse, Élie et les Apôtres. Moïse et Elie sont là pour garantir la véritable interprétation de la Croix.

Séparée de l'Église et de l'Eucharistie, séparée de l'effort de vivre la Vie du Christ ressuscité et de nous purifier du vieux levain, la lecture de l'Écriture peut devenir lettre morte. Elle peut être étudiée pour elle-même avec le scrupule du docteur de la Loi, avec l'érudition de l'exégète incroyant ou même avec la crédulité de l'homme religieux fondamentaliste.

La résurrection, clé de lecture

Mais seule la Résurrection du Christ donne la clef de lecture de toute la Bible : « Qui est digne d'ouvrir le livre et d'en rompre les sceaux », lisons-nous dans l'Apocalypse, sinon « le Vivant », l'Agneau vainqueur de la mort ? Tant que le Christ n'est pas ressuscité, l'Écriture est un corps mort : « L'Esprit Saint n'avait pas encore été donné parce que le Christ n'était pas encore ressuscité ». Avec la Résurrection, sur les lettres de la Bible passe le souffle de l'Esprit comme sur les ossements desséchés. L'Esprit qui inspira les auteurs de l'Écriture permet seul de les interpréter. Il est le seul exégète de l'Écriture, « il vous introduira à la vérité tout entière », dit saint Jean. Dès lors, toute lecture de la Bible faite en unité avec l'Église dans l'intention de rencontrer le Christ ressuscité, devient lecture sainte, lecture divine, *lectio divina*.

Dans l'Église

Dans l'Église catholique, il y a eu à un moment une certaine perte de ce sens de la lecture divine. Au XVI[e] siècle, Luther a réagi, et, peut-être pour redonner sens à cette tradition, le Protestantisme recommandait la seule Écriture pour construire et animer la foi, *sola scriptura*. En réaction, l'Église catholique a eu tendance à développer le sacrement pour lui-même. Puis au XIX[e] siècle, au même moment où l'exégèse scientifique s'empa-

rait de la Bible, les commentaires de l'Écriture sont devenus de plus en plus moralisants, et la piété, déçue de ces commentaires, a cherché sa nourriture dans des dévotions sans grand lien avec l'Écriture. Mais, sans la prière, l'exégèse dessèche, et, sans la *lectio divina*, la dévotion s'essouffle. Elle ne devient souvent que la projection de nos besoins si elle n'est pas éclairée par l'Écriture. Enfin, sans la Parole de Dieu, le sacrement est muet… Il est nécessaire que la Parole donne le sens de l'action divine dans le sacrement pour sa pleine efficacité, sinon il peut y avoir erreur d'interprétation et parfois risques d'idolâtrie et ou de magie.

Sans la prière, l'exégèse dessèche, et, sans la lectio divina, la dévotion s'essouffle.

Les deux étapes

Si le Sacrement ne peut être séparé de la Parole de Dieu, de son côté la *lectio divina* elle-même doit être célébrée comme un sacrement. Il n'y a pas de *lectio divina* sans épiclèse. Voilà pourquoi le premier temps de cette lecture sera celui de la prière fervente à l'Esprit Saint de nous unir à la communauté ecclésiale et de nous faire participer au sens qu'il a donné lui-même à la lettre du texte, pour nous d'abord, pour notre communauté éventuellement, pour l'Église.

Ensuite, la seconde étape est celle de l'écoute de la Parole. Ce n'est pas une simple lecture mentale. Il nous faut, si possible, la proclamer *labialiter*, avec les lèvres, c'est-à-dire corporellement, parce que ce n'est pas une simple lecture, c'est une expérience d'écoute, une écoute prête à la mise en pratique. Ce n'est pas une lecture curieuse, mais faite avec bonne volonté, sachant que le Sens ne se révélera pleinement que dans la mise en pratique.

Toute l'Écriture

Cette lecture tendra à être celle de toute l'Écriture. Il ne faut pas choisir les seuls passages que nous aimons, car il y a alors risque de délaisser les lieux où la Parole nous blesse. Il y a des passages qui nous paraîtront sans saveur, d'autres trop humains ou révoltants. Nous n'avons pas à juger la Parole de Dieu,

mais à nous laisser juger par elle. Pour cette lecture continue, fidèle, cursive, si possible à la même heure, il faut savoir sacrifier du temps et non donner le temps qui reste, comme ces lévites, autrefois, qui sacrifiaient des victimes défectueuses.

Cette écoute peut être faite aussi en écrivant le texte; et il faut savoir que les nerfs du pouce et de l'index sont reliés à l'oreille, si bien qu'écrire est aussi une manière d'écouter. Voilà pourquoi, au Moyen-Age, on faisait sa *lectio divina* dans les scriptoria, en écrivant les textes. Aujourd'hui on retrouve cette forme d'écoute à la fois intérieure et corporelle par la pratique de la mémorisation, un vieux procédé, naturel dans les civilisations traditionnelles.

Méditation

Après l'écoute, vient le temps de la méditation. Alors, on scrute le texte, on le creuse; on commente l'Écriture par l'Écriture. Comme dit Origène, on entre dedans, on cherche les lieux parallèles; en se servant, par exemple de toutes les notes de la T.O.B., on cherche les thèmes; on possède peu à peu les concordances bibliques. On apprend à faire retentir la Parole depuis la promesse jusqu'à l'accomplissement, tout en méditant sur l'unité du dessein de Dieu. C'est le message symphonique de l'Écriture qui peu à peu se dévoile ainsi. C'est alors vraiment la *méditatio*, la manducation de la Parole.

Cette manducation saura se servir des meilleurs travaux d'exégèse; elle ne se contente pas du sens littéral ou du sens moral: c'est le Mystère du Christ et la présence de Dieu, cachés dans cette parole humaine inspirée qui capte notre attention. Et la relecture des textes que nous pensions connaître renouvelle notre ferveur par des sens nouveaux autrefois cachés. « Hier tu comprenais un peu, dit saint Augustin, aujourd'hui tu comprends davantage, demain tu comprendras mieux encore ». Non pas l'érudition mais l'onction, non pas la science mais la co-participation, non pas le livre, mais la charité, voilà les maîtres de la *lectio divina*.

La Parole nous nourrit et se nourrit de nous, elle a besoin du terreau nourricier de notre humanité pour croître.

Transformation

Dieu ne se trouve pas au-delà des mers ou des cieux, car nous dit le Deutéronome, « sa Parole est tout près de ta bouche et dans ton cœur, pour que tu la mettes en pratique » (Dt 30,13). Et l'Épître aux Hébreux (6,5) parle de « ceux qui ont goûté au don céleste et savouré la belle parole de Dieu ». La Parole nous nourrit et en même temps se nourrit de nous, parce qu'elle a besoin du terreau nourricier de notre humanité pour croître et se développer « jusqu'à ce que le Christ soit formé en nous ». Car le message de la Parole pénètre le corps et l'âme avec une grande force de conversion et de transformation.

Les auteurs hésychastes parlent de l'unification de l'intelligence et du cœur. Car la vigilance maintient l'intelligence à contempler la Parole dans un cœur purifié, craignant Dieu. Et cette contemplation est source d'unité, de joie, de bonheur très simple, car l'intelligence retrouve son vrai rôle d'illuminer l'objet de l'amour et elle devient lumineuse à son tour par les dons de science, de sagesse, d'intelligence, qui viennent de l'Esprit Saint. « Marie méditait dans son cœur », nous dit souvent saint Luc.

Saveur

Cette assimilation par le cœur de la Parole lue et entendue nous conduit à en goûter la saveur : « Goûtez et voyez comme est bon le Seigneur », nous dit le Psaume souvent commenté par les auteurs cisterciens. Guillaume de Saint-Thierry s'explique ainsi : « Pour tout livre de l'Écriture, la *lectio* faite avec application et la simple lecture diffèrent autant l'une de l'autre que l'amitié de l'hospitalité passagère et l'affection fraternelle d'un salut occasionnel… Il faut aussi, chaque jour, détacher quelques bouchées de la lecture quotidienne et confier à l'estomac de la mémoire un passage que l'on digère mieux et qui, rappelé à la bouche, fera l'objet de fréquentes ruminations. »

Guigues le Chartreux ajoute : « La part de foi que tu as reçue, c'est comme un petit morceau de pain dans ta bouche. Mais si tu ne médites pas fréquemment et pieusement ce que tu crois, si tu ne le mâches pas, en quelque sorte, en le triturant, en

le retournant avec les dents, c'est-à-dire avec l'essence de ton esprit, il ne franchira pas la gorge, c'est-à-dire il ne parviendra pas jusqu'à ton intelligence. Par l'intelligence, la nourriture spirituelle passe dans l'affection du cœur pour que tu ne négliges pas ce que tu as compris, mais que tu le recueilles avec soin par l'amour. C'est en vain que tu as compris si tu n'aimes pas ce que tu as saisi, car la sagesse est dans l'amour. L'intelligence précède l'esprit de Sagesse et ne goûte que d'une manière transitoire, mais l'amour savoure ce qui demeure ».

Oraison

Et la dernière étape, lorsque la Parole est descendue ainsi dans le cœur réchauffé, c'est la prière, car elle est la réponse ou le silence dans lequel on demeure. Il n'y a plus à parler, il n'y a plus à réfléchir ; il reste à faire monter en soi la réponse comme dans un dialogue d'amour. Il ne s'agit plus seulement de conformer nos pensées aux siennes, mais de le rencontrer Lui. C'est là l'oraison et l'expérience de la présence.

Alors, nous remercions Dieu de la Parole qu'il nous a donnée. Nous la conservons dans notre cœur et souvent, à notre insu, c'est elle qui nous donne d'agir, de témoigner dans le reste de la journée. Elle est vraiment cette petite graine qui croit et devient un grand arbre, celle qui dans notre cœur le convertit, le change, le transforme à l'image du Fils bien-aimé, Parole du Père. « Car au Père n'a jamais manqué la Parole et à la Parole jamais n'a manqué le Souffle », comme le dit saint Jean de Damas.

Liberté

Suivant le tempérament, cette lecture divine sera infiniment diverse. Pour l'un, elle sera simple copie des textes, à la façon des anciens moines ; pour d'autres, elle sera méditation, parfois écrite, à la façon du Père de Foucauld ; pour d'autres, elle sera lecture précise qui compare les textes, cherche les parallèles, trouve un fil conducteur, décrypte un sens, fait œuvre d'exégèse à la façon des Pères, ou celle des Rabbins, ou encore de façon plus scientifique, mais toujours dans la foi et l'espérance d'une rencontre avec le Christ ressuscité : « C'est le Seigneur ».

Tous les tempéraments, toutes les formations, toutes les écoles peuvent conduire à former une méthode personnelle pour lire la Bible. Il s'agit seulement de ne pas être réducteur, c'est-à-dire de ne pas privilégier un aspect du mystère, mais d'éclairer une parole par une autre pour accéder à la vérité tout entière, toujours dans l'Esprit du Christ ressuscité, en communion avec l'Église, nourris par l'Eucharistie, purifiés de nos péchés. Il est bon d'approcher l'Écriture avec la conscience d'être pécheur et de nous tenir à la porte du Temple comme le publicain : « Je ne suis pas digne, moi, pécheur, d'accéder au sanctuaire de ta Parole. »

Il n'y a plus à parler, il n'y a plus à réfléchir ; il reste à faire monter en soi la réponse comme dans un dialogue d'amour.

Certains ont reçu le don d'expliquer les Écritures. Ils ouvrent la porte aux autres pour qu'ils s'asseyent à la table du Seigneur et découvrent sa miséricorde et son amour. Parfois ils introduisent les autres sans eux-mêmes entrer.

D'autres goûtent les Écritures, ils comprennent d'instinct tout ce que les Pères en ont dit. C'est dans le silence de l'oraison qu'ils communiquent à l'Église ce dont ils vivent, mais vous pouvez être sûrs qu'il y a communication. Si, dans l'encyclique *Vita consecrata*, Jean-Paul II cite si souvent sainte Élisabeth de la Trinité, ce n'est pas parce qu'Élisabeth de la Trinité a prêché, mais c'est parce que, dans l'oraison, elle a exprimé tout ce que l'Esprit Saint lui donnait de dire et que cela s'est communiqué à l'Église, et maintenant, c'est le Pape lui-même qui se sert du témoignage de cette sainte pour le donner à l'Église.

Sécheresse

Il y a ceux qui ouvrent le livre et se trouvent devant lui « comme l'hippopotame » ou comme « une bête de somme » disent les Psaumes. Ils lisent, ils relisent, ils s'endorment, ils luttent… et toujours rien. Parfois, la cause en est la fatigue ; il serait bon de se reposer. Mais parfois le péché rend aveugle et sourd, et un test est alors de vérifier l'intérêt que nous prenons à lire un roman ou à regarder la télévision. Si notre activité mentale se réveille avec l'intérêt du livre ou l'actualité des images, nous devons nous interroger. Mais parfois, le roman reste insipide et les images sans intérêt. Alors, restons paisibles : le Seigneur

lui-même nous appelle à une communion plus secrète dans le silence de l'oraison.

Pourtant, même en ce cas, ne négligeons pas un temps de *lectio divina*. Il sera plus bref, — simplement les lectures de la Messe du jour, par exemple, que l'on complétera, puisque les passages sont des morceaux choisis, par la Bible en suivant le cursus indiqué, ce qui est une façon d'obéir à l'Église, — mais l'oraison ne peut être séparée de l'Écriture ; sinon elle risquerait de devenir méditation transcendantale. Sans doute rien ne se passe en ce temps d'oraison, mais demeurons dans l'amour et durons devant l'Eucharistie.

Un test nous montre que telle est bien la volonté du Seigneur : si, par hasard, nous avons à commenter l'Écriture pour nos frères, dans un partage d'Évangile par exemple, nous nous surprenons à en décrypter le sens avec facilité, comme si nous avions longuement médité ce texte au point qu'il nous soit familier. Celui qui nous est devenu proche dans l'oraison, c'est justement le Christ ressuscité qui, par le moyen de la foi, et comme il l'a promis, nous donne son Esprit pour que nous répondions devant ceux qui nous interrogent.

Parfois aussi la tension due aux préoccupations ne nous laisse pas l'esprit libre. A ce moment-là, surtout ne dramatisons pas. Un frère interrogeait un vieillard : « Mes pensées divaguent, j'en suis affligé ». Et le vieillard lui dit : « Toi, demeure dans le recueillement et tes pensées reviendront à l'essentiel. En effet, de même que lorsque l'ânesse est enchaînée, son ânon court de-ci et de-là mais rejoint toujours sa mère là où elle est, ainsi les pensées de celui qui persiste à demeurer près de Dieu, même si elles divaguent, reviennent toujours ».

Bernard DUCRUET

« Chaque jour prélever quelque passage de la lecture et le confier à la panse de la mémoire : un passage que l'on cherchera à assimiler avec plus de soin, et qui, rappelé à la bouche, sera longuement ruminé ; une pensée plus en rapport avec notre genre de vie, capable de soutenir l'attention, d'enchaîner l'âme et de la rendre insensible aux pensées étrangères ».

Guillaume de SAINT-THIERRY, *Lettre aux frères du Mont-Dieu*


umière & vie

Abd-al-Haqq GUIDERDONI

Abd-al-Haqq GUIDERDONI est astrophysicien et chercheur au CNRS, et directeur de l'Observatoire de Lyon. Depuis 1995, il dirige l'Institut des Hautes Etudes Islamiques.

Méditer en islam

Comme les autres religions monothéistes, l'islam est fondé sur une révélation, c'est-à-dire un moment paradoxal où l'éternité entre dans le temps, où l'infini touche au fini, où Dieu parle aux hommes. Ce moment est, pour les musulmans, celui de la « descente » d'un texte sacré, le Coran, qui est pour eux la parole même de Dieu, devenue « proclamation » (c'est le sens du mot *qur'ân*) en une langue humaine audible, prononçable et intelligible, l'arabe parlé au début du VIIème siècle dans la région autour de la Mecque. Ce texte fut reçu par le Prophète Muhammad, qui, parce qu'il était « illettré », en devint alors le transmetteur fidèle auprès de ses concitoyens.

La vocation de l'homme

Dans la perspective islamique, l'être humain créé « selon la forme du Miséricordieux », à partir de l'argile dans laquelle Dieu insuffla de Son Esprit, est naturellement spirituel. Sa vocation est la connaissance de Dieu, une connaissance d'abord directe au Paradis terrestre. Après la chute due à la désobéissance, l'être humain est devenu « ignorant » et « obscurci ». Il doit désormais accomplir sa vocation première, celle de la connaissance de Dieu, en passant par le chemin d'une religion.

Depuis Adam, premier homme, premier pécheur, premier repenti et premier prophète, Dieu ne cesse d'envoyer, auprès des peuples, des prophètes porteurs d'une nouvelle révélation. Il veut ainsi surprendre, en quelque sorte, l'incrédulité congénitale des hommes déchus, en leur apportant le même message de retour vers leur vocation première, mais sous des formes différentes mieux adaptées aux circonstances changeantes : « Nous n'avons envoyé de prophète qu'avec la langue de son peuple, afin qu'il l'éclaire. » En fait, la connaissance de Dieu acquise en ce monde par la vie religieuse est avant tout une préparation à la contemplation ultime, la « vision de la Face de Dieu » qui est promise aux élus après leur mort, leur résurrection et leur entrée dans les jardins paradisiaques qui constituent les états supérieurs de la Création.

La médiation du Coran

Pour l'islam, cet appel au retour de l'être humain vers sa vraie nature spirituelle est justement porté par la proclamation coranique. Celle-ci est le point de contact entre le croyant musulman et Dieu, le lieu où il entend Dieu lui parler, mais aussi où il parle à Dieu, puisque la prière canonique de l'islam met en acte le texte coranique, lors de la « station debout » qui constitue la première des positions de la prière canonique. Le musulman y récite le chapitre introductif du Coran, ou *fatiha*, qu'il fait suivre de quelques versets choisis selon son inspiration et ses connaissances.

Le Coran est ainsi le joyau dont la prière est l'écrin. Le livre est même récité tout entier dans de longues prières qui ont lieu durant le mois de Ramadan, à raison d'un trentième chaque soir, comme une récapitulation de la révélation initiale advenue lors de ce mois. Le texte du Coran résonne dans les mosquées en de savantes psalmodies, s'écrit sur leurs murs en différents motifs d'arabesques, comme si la prière des croyants avait fini par les graver. Il n'est pas exagéré de dire que le Coran devient ainsi comme un monde que le musulman habite.

Le Coran est aussi un support de réflexion et de méditation. Les versets coraniques incitent constamment son lecteur à réfléchir sur la beauté de la création où il faut savoir lire l'œuvre du Créateur, sur l'histoire des prophètes depuis Adam jusqu'à Muhammad, en passant par Abraham, Moïse, et Jésus. Il s'attarde longuement sur le statut de l'être humain, sa vocation spirituelle trop souvent oubliée, son devenir après la mort. Il exalte enfin les qualités et actions de Dieu, telles qu'elles sont décrites dans le texte sacré, rendant ainsi Dieu connaissable et accessible, Lui qui est présent dans le monde, et « plus proche de l'homme que la veine de son cou ».

Dieu est plus grand

Simultanément, le Coran ne cesse d'affirmer le mystère inaccessible de Dieu, qui ne peut être enfermé dans une image ou un concept, Dieu séparé et différent du monde, Celui que l'on désigne seulement par le « pronom de l'absent », « *huwa* », « Lui », « bien au-delà de ce qu'on Lui attribue ». C'est cette alternance d'affirmation et de négation au sujet de Dieu, cette coexistence de la transcendance la plus absolue et de l'immanence la plus complète, qui constitue le point focal de la méditation du musulman, et l'aide à s'élever au-dessus des images et concepts qu'il se forge à propos de Dieu, pour réaliser enfin que « Dieu est plus grand » (*Allâhu akbar*).

En fait, il faut prier sans cesse : chaque instant est donc l'occasion d'une bénédiction, d'un rappel de Dieu, d'une action de grâce, d'une méditation sur la situation de l'homme dans la Création. Tout moment de la vie quotidienne acquiert ainsi une valeur rituelle. Il existe de nombreuses invocations pour tous les moments de la vie, versets du Coran, prières du Prophète transmises par ses compagnons, ou textes inspirés donnés par les saints de l'islam,...

Le soufisme

La spiritualité de l'islam s'est déployée dans de nombreuses directions. Le grand fleuve de la spiritualité musulmane a toutefois trouvé son lit dans ce que l'on appelle le soufisme, ou mystique musulmane. Pour les soufis, ce fleuve a sa source dans l'exemple et l'enseignement du Prophète tels qu'il les a délivrés à un petit nombre de compagnons, les plus pauvres, qui habitaient près de lui à Médine. Le soufisme se présente comme le cœur vivant de l'islam, une doctrine qui consiste à approfondir la pratique et la foi de l'islam dans la recherche de ce que la tradition prophétique appelle l'*ihsan*, « la tendance à mieux faire », et qu'elle décrit de la façon suivante : « adore Dieu comme si tu Le voyais, car si tu ne Le vois pas, Lui te voit. »

Les soufis sont avant tout des musulmans qui s'appliquent à suivre les préceptes de l'islam et à en pratiquer les rites, mais dans une perspective renouvelée, celle d'une vivification de la connaissance de Dieu par la « mort de l'âme instigatrice du mal », celle qui suscite passions et ignorance. Ils suivent en cela le conseil prophétique : « mourez avant de mourir et demandez-vous des comptes avant que l'on ne vous en demande ». Cette mort symbolique est la porte qui permet au soufi de réaliser dès cette vie, par anticipation, la connaissance et la contemplation promises pour l'autre vie. « Mourir avant de mourir »...

Le grand effort

Il s'agit-là, bien sûr, du combat contre les passions, jusqu'à leurs racines qui plongent dans ce que nous appellerions « l'*ego* », le *moi* orgueilleux. Pour les soufis, ce combat est ce que le Prophète appelait « le grand effort » (*al-jihâd al-akbar*), dont le petit effort guerrier (*al-jihâd al-asghar*) mené par les premiers musulmans et relaté dans le Coran constitue le symbole. Mais il faut prolonger cette lutte contre les passions par un autre combat, de nature intellectuelle et méditative, celui qui permet d'arriver à l'oubli de soi-même et à la concentration exclusive sur Dieu.

Lisant dans le texte coranique que « le souvenir de Dieu est plus grand », les soufis pratiquent ce souvenir par la récitation rituelle, et rythmée sur le souffle, de courts versets du Coran, du témoignage de foi de l'islam (« Il n'y a pas de dieu si ce n'est Dieu et Muhammad est l'envoyé de Dieu »), ou des noms divins. Ce souvenir de Dieu par la récitation de Son Nom, ou *dhikr Allâh*, est le support, non seulement d'une méditation centrée sur Dieu, mais surtout d'une contemplation au cours de laquelle l'être humain se plonge en Dieu par une sorte de mort de l'activité mentale. La récitation du Nom de Dieu permet en effet de mettre des barrières au flot ininterrompu des pensées, qui submerge notre conscience sans que nous puissions en aucune façon l'arrêter. Tout se passe comme si le Nom de Dieu seul avait la possibilité de nous faire nous oublier nous-mêmes, d'effacer en quelque sorte notre nom à nous.

Dit de la langue, dit du cœur, dit du secret

Les soufis parlent alors du passage du « *dhikr* de la langue », où le nom divin est seulement prononcé, au « *dhikr* du cœur », où ce nom s'accompagne vraiment du souvenir de Dieu, puis au « *dhikr* du secret », quand Dieu est présent. En fait, Dieu est toujours présent, bien sûr. Si nous n'en avons pas conscience, c'est parce que nous sommes aveuglés par notre ignorance. Le *dhikr* permet justement de s'apercevoir de cette présence, ou, peut-être plus justement, d'être enfin présent à Dieu, dans l'accomplissement de notre nature véritable. Lorsque l'âme s'apaise enfin, elle s'unit à l'Esprit que Dieu a mis en l'être humain au moment de la création, cet Esprit qui nous permet de connaître Dieu parce qu'il n'est pas « notre esprit » mais, « Son Esprit ».

Les soufis doivent alors affronter un paradoxe. Qui atteint Dieu si l'être humain finit par mourir à ses passions, par faire taire ses pensées, par s'oublier lui-même ? C'est alors Dieu, disent-ils, qui prend le relais, et se souvient de son serviteur, en le faisant participer à la vie divine éternelle, selon la parole coranique où Dieu dit : « souvenez-vous de Moi, Je me souviendrai de vous ».

Abd-al-Haqq GUIDERDONI


lumière & vie

Thierry-Marie COURAU

Le père Thierry-Marie COURAU est dominicain. Il dirige actuellement l'Institut de Science et de Théologie des Religions de la faculté de théologie de l'Institut Catholique de Paris, où il enseigne le bouddhisme.

La méditation bouddhique n'est pas ce que l'on croit

De nombreux ouvrages traitant de la méditation bouddhique à destination d'un public occidental sont apparus ces dernières années dans toutes les librairies. Ils offrent soit des considérations très pratiques et souvent fort simplistes, soit au contraire, des présentations extrêmement techniques, reprenant les contenus des textes des corpus canoniques tels qu'ils sont enseignés aux religieux et aux fidèles laïcs.

Les premiers laissent croire que la pratique est aisément accessible et qu'elle a pour objet de soigner le mal-être et de procurer le bonheur. Les seconds donnent à penser que le bouddhisme est d'une telle complexité qu'il est destiné à rester à jamais une doctrine ésotérique. Les uns et les autres exposent rarement la perspective et la cohérence du projet bouddhique sur lequel se fonde et se comprend la pratique méditative. Il en résulte une idée souvent erronée de ce qui est visé et des moyens pour l'atteindre. Aussi, notre propos n'est-il pas de recenser l'ensemble des pratiques bouddhiques ni même d'en présenter quelques unes[1], mais de faire entrer notre lecteur dans le cadre général et le sens de ce que poursuivent les bouddhistes.

Sans vouloir reprendre l'ensemble du système dans sa riche et complexe diversité, il importe de comprendre que l'ensemble des traditions bouddhiques s'appuie sur une vision commune : celle de conduire les êtres à la libération de *duākha*[2] par la connaissance des choses telles qu'elles sont, c'est-à-dire vides de nature propre. La totalité des pratiques, doctrines, rituels, ico-

1. Le petit et récent ouvrage de Matthieu RICARD, *L'art de la méditation* Paris, NiL éditions, 2008 (Pocket-Evolution, 2010), permet d'entrer de façon simple dans une présentation du bouddhisme tibétain quant aux exercices de base.

2. Quand nous ne l'indiquons pas, le terme étranger est sanscrit. En conservant volontairement le terme sanscrit *duākha*, nous soulignons que cet élément sur lequel s'appuie la doctrine bouddhique, comme beaucoup d'autres expressions bouddhiques, n'est pas directement accessible par un mot français unique. A défaut, cela induit de nombreux contre-sens.

← Tête présumée de Jayavarman VII, Époque Angkorienne, fin XII[e] siècle, Grès, Musée Guimet, Paris.

nographies, clergés, textes, déités, etc., est orientée vers ce but. Leur emploi se fait en fonction des capacités des êtres à entrer dans le chemin de la délivrance et à y avancer. La marche est longue et lente, car les bouddhistes vivent en pensant qu'ils ont du temps devant eux (des milliards d'existence sont appelées à se succéder), et qu'il leur suffit de faire quelques pas dans chaque existence.

Face à cette disposition ordinaire, le discours de la tradition rappelle sans cesse, et sans grand succès, qu'ils devraient s'engager avec ardeur dans la voie du salut car vivre dans une existence humaine est une opportunité aussi rare que celle pour une tortue de passer la tête dans le trou d'un joug en bois flottant sur les eaux des océans. Peu sont prêts à en tenir compte au point de s'y consacrer totalement. Aussi, les bouddhistes d'Asie, y compris les religieux, méditent-ils peu et se consacrent-ils plutôt à vivre selon les rites et les rythmes de la religiosité traditionnelle, à préserver les écritures qui transmettent la parole du Bouddha et à reproduire son image pour acquérir des mérites.

Vivre une existence humaine est une opportunité aussi rare que pour une tortue de passer la tête dans le trou d'un joug en bois flottant.

La méditation bouddhique n'est pas une méditation

La reine des pratiques bouddhiques, et clé du salut bouddhique, est visée par ce qui est couramment traduit en Occident par « méditation ». Néanmoins dans le cadre bouddhique, cette formulation est inadéquate, et plus encore incorrecte. A partir des langues principales du bouddhisme (sanscrit, *pāli*, tibétain, chinois) et des mots qu'elles emploient il vaudrait mieux parler, par exemple, de cultivation (*bhāvanā*), de familiarisation (en tibétain : *sgom pa*), de concentration (*samādhi*), d'intériorisation (*dhyāna*), de recueillement (*samāpatti*).

Méditation se présente ici comme un terme réducteur car il ne représente le plus souvent pour des esprits occidentaux que la concentration assise (ce qui peut correspondre par exemple dans le bouddhisme japonais zen de maître Dogen au « juste s'asseoir », en japonais *shikantaza*). Elle se trouve parfois complétée dans les centres bouddhiques européens par d'autres postures traditionnelles en Asie qui proposent au côté de la méditation as-

sise, la méditation en marchant, debout, et allongée. Il reste que ce mot évoque rarement l'ensemble de la pratique du chemin vers la délivrance : de la posture assise à l'activité quotidienne de la conscience éveillée.

De plus, il est source de confusion car, dans la visée occidentale et en particulier chrétienne, la méditation sous-entend habituellement une activité de rumination intérieure personnelle d'une parole ou d'une image, qui en christianisme doit conduire à l'oraison. Tout ceci n'a pas lieu d'être dans la pratique bouddhique, serait-elle une concentration sur un objet, en pleine conscience, une concentration avec une investigation analytique ou une concentration sans objet. Dans tous les cas, ces exercices visent un seul but, même s'il est bien éloigné de la capacité actuelle du pratiquant : voir les choses telles qu'elles sont.

Les quatre nobles vérités

Pour mieux approcher ce cœur de la tradition bouddhique, il est indispensable de resituer ses origines[3]. L'expérience fondatrice du bouddhisme, ramassée sous l'expression des Quatre Nobles Vérités (ou Quatre Vérités des Nobles) est exprimée dans le premier discours[4] de Gautama le Bouddha. Il désigne « *duâkha* », son origine, sa cessation et ce qui y conduit : la voie octuple. *Duâkha* désigne une réalité fort complexe, avec des nuances à la fois psychologiques et philosophiques, beaucoup plus large que ne peut le dire une traduction au moyen des seuls termes habituellement employés de douleur ou de souffrance. Les traditions bouddhiques, qui se sont développées par la suite sur des terres qui n'étaient ni indiennes, ni bouddhiques, se sont elles-mêmes trouvées confrontées à cette difficulté quant à la traduction de *duâkha*.

Ce terme et la question qu'il vise proviennent d'un monde indien marqué, à partir du VIIIe s. avant Jésus-Christ, par la doctrine de l'écoulement des existences, le *sa ì sāra*. *Duâkha* est considéré dans ce premier discours selon trois niveaux. Le premier concerne une vue négative des états de l'existence, car ils sont sujet au passage, au changement d'état, à l'affaiblissement, à la perte : la naissance, la vieillesse, la maladie, la mort. Le deuxième parle des difficultés du rapport aux êtres et aux choses :

3. Pour ne pas créer de confusions, nous nous situons dans le cadre de ce moment originel de l'histoire bouddhique et non pas dans ses développements ultérieurs, comme le bouddhisme japonais zen qui semble *a priori* plus familier. Celui-ci est pourtant souvent mal compris par le grand public car il n'y a pas un accès aisé à ses fondations qui viennent du bouddhisme indien avant qu'il ne rencontre la Chine.

4. Il porte le nom de *Dharma-cakra-pravartana sūtra*, le « Soûtra de la Mise en mouvement de la roue de la Loi ».

la réunion à ce que l'on n'aime pas, la séparation de ce que l'on aime, la non-possession de ce que l'on convoite. Le troisième s'applique à une présentation des éléments de toute expérience humaine marquée par l'activité de saisie, de rejet ou d'aveuglement, sous l'expression « cinq agrégats d'attachement ».

La traduction peut ainsi être : « mal-état », « mal-être », « non-satisfaction » ou même encore « souffrance » ou « douleur » en gardant à l'esprit le contenu décrit dans la première Vérité. Le constat de cette non-satisfaction est le premier élément de la doctrine bouddhique. Le symptôme de la maladie est reconnu : « voici ce qui est *duâkha* ». Reconnaître la non-satisfaction de toute chose, c'est pour les bouddhistes reconnaître que nous ne pouvons pas plier le monde à nos passions, à nos appétits, à nos attentes, à nos constructions. Que la réalité résiste à notre imagination qui veut que tout puisse être permanent, stable, solide.

Reconnaître la non-satisfaction de toute chose, c'est reconnaître que nous ne pouvons pas plier le monde à nos passions.

Le symptôme déterminé, le diagnostic est établi par la deuxième Vérité. La source de la non-satisfaction est comprise comme étant la « soif » de prendre ou de rejeter, la cupidité, l'appétit avide, de chercher sans cesse de nouvelles jouissances. Une soif qui se développe sur le terrain de l'ignorance du fonctionnement des choses. Soif des plaisirs des sens, mais aussi celle de se maintenir dans l'existence ou encore de la quitter. Cette soif est la cause de la poursuite d'existences toujours marquées par la non-satisfaction. Elle est le vrai problème.

La cessation de la non-satisfaction réside dans la cessation totale de la soif, dans son détachement complet. C'est la bonne nouvelle de la troisième Vérité, celle de la fin du malheur, qui s'obtient en empruntant un sentier composé de huit éléments dits justes décrit par la quatrième Vérité où sont associées des disciplines quant aux attitudes et aux pratiques à adopter à l'égard des autres et de soi-même. Cette voie octuple s'appuie sur trois piliers sous lesquels sont répartis les huit membres : moralité, concentration, compréhension. Ils permettent la transformation des opinions fausses en vue juste quant à la véritable nature des choses, c'est-à-dire de voir que celles-ci sont vides de nature propre.

La méditation bouddhique est une cultivation de l'esprit

La compréhension conduit à la vision et à la connaissance de la réalité des choses. Elle émerge progressivement de l'écoute, de la réflexion et de la cultivation (*bhāvanā*). Le terme de cultivation s'applique d'abord à la pratique engagée de la concentration, au travail d'intériorisation après la réflexion théorique. Elle est le support qui conduit à la vision. Mais en fait, elle concerne toute la mise en œuvre de l'ensemble du chemin du début à sa réalisation. La cultivation s'étend à la totalité de la pratique du *yogin*, en d'autres termes, elle la signe.

En employant le terme cultivation, je traduis le sanscrit *bhāvanā* qui a un sens très large, recouvrant toutes sortes d'exercices, de l'activité physique à la passivité contemplative, en passant par l'analyse intellectuelle. Ce mot est issu d'une racine verbale *BHÚ-*, qui signifie « devenir, se produire, avoir lieu, exister, se trouver, être ». Le sens général du substantif féminin *bhāvanā* est celui d' « action de faire apparaître, de déterminer l'existence, d'assurer le bonheur, etc. ; création mentale, conception, imagination, idée, supposition ; dévotion à, foi dans » et il ne prend pas une couleur particulière dans le sanscrit des textes bouddhiques.

Dans sa traduction tibétaine, le verbe a pour sens celui d'imaginer, de contempler de façon organisée, d'envisager, de reproduire quelque chose dans son esprit. Le substantif signifie, en particulier pour l'ascète bouddhiste, le degré « qui doit être pratiqué d'une manière claire et décidée sans souffrir que l'on soit dérangé ou distrait par quoi que ce soit ». Il s'agit plutôt d'une familiarisation avec quelque chose, qui unit le pratiquant à elle, d'une accoutumance.

L'expression tibétaine *sgom chen* désigne l'ascète contemplatif, le méditant appliqué et avancé, qui consacre tout son temps à l'exercice de familiarisation mentale, à *bsgom pa*. Dans les pratiques tantriques tibétaines, on parle de *lha sgom pa*, l'activité où les déités sont visualisées. Dans les pratiques tibétaines de *Mahāmudrā* et de *rDzogs chen*, (*b*)*sgom pa* a pour sens la familiarisation croissante avec la reconnaissance de sa nature de Bouddha, telle que le *guru* la désigne à son disciple. L'univers sémantique de *bhāvanā* est celui, large, de la venue à

l'existence de quelque chose dans le mental par la pratique de l'exercice, avec une notion de durée. *Bhāvanā* peut aussi être traduit par « création mentale ». *Bhāvanā* s'applique ainsi à la familiarisation avec la concentration, la compréhension supérieure, le chemin, la joie, le demeurer paisible, la vue pénétrante, les huit applications éradicantes, l'équanimité, la signification, l'esprit d'éveil, la compassion, les moyens habiles. Ainsi le chemin de cultivation (*bhāvanāmārga*) suit-il l'acquisition de la vue pure, aux premiers moments de compréhension de la réalité telle qu'elle est, pour que passant d'étape en étape (appelées les terres *bhūmi*) le *yogin* puisse atteindre le niveau ultime de libération.

En d'autres termes, *bhāvanā* est la cultivation régulière de l'esprit en vue de sa transformation. Le terme « cultivation », disparu des dictionnaires français actuels, s'il est inhabituel et peut paraître peu élégant, correspond bien à ce qui est visé. Il a en français classique le sens de « travail nécessaire pour mettre la terre en culture[5] ». En quelque sorte il précède toute culture, tout « développement ». Il porte en lui cette notion d'activité qui est de cultiver, sans que l'on puisse entendre l'autre acception possible de culture comme ensemble de faits de civilisation propres à une communauté. Si l'on accepte que l'esprit soit une terre à cultiver - et dans la mesure où le sanscrit *bhāvanā* et le tibétain (*b*)*sgom* (*pa*) expriment à la fois le travail sur les facultés de l'esprit au moyen d'exercices et l'ensemble des exercices eux-mêmes, les traduire par ce vieux terme français « cultivation » est particulièrement adapté.

5. M. LITTRE, *Dictionnaire de la langue française*, 4 tomes, Hachette, Paris, 1876, T.I (A-C), p. 931.

L'ensemble des activités de recueillement et d'analyse est ainsi regroupé sous l'expression : « compréhension qui émerge de la cultivation ». C'est par le mode de la familiarisation, d'accoutumance, que la pensée est imprégnée, parfumée progressivement par les fruits qui surviennent des exercices de la cultivation, jusqu'à la suprême empreinte qui est sa propre absence.

Le chemin vers la libération par la cultivation

La compréhension, nous l'avons dit, émerge de trois niveaux successifs : audition, réflexion, cultivation. Pour la compréhension émergeant de l'audition, une première discrimination

est faite, selon la tradition, par l'écoute des textes. Pour celle qui émerge de la réflexion, une deuxième discrimination est faite selon le raisonnement. Au moyen de celui-ci, d'une part, on distingue entre le sens définitif et le sens à interpréter des textes ; d'autre part, on soumet la question de la causalité et celle de la nature des entités à l'étude. Comment les entités sont-elles produites, peuvent-elles être matérielles et immatérielles ?

Cette analyse conduit aux conclusions suivantes. Les entités sont non-produites au sens dernier, mais il existe une production en termes de surface. Les entités, dotées ou non de matière, sont sans nature propre au sens dernier. La troisième compréhension, en s'appuyant sur les deux autres, émerge de la cultivation. C'est l'appréhension directe du sens authentique, c'est-à-dire de la réalité. Traditionnellement, elle est considérée comme surgissant de la cultivation conjointe de *śamatha* et *vipaśyanā*, du demeurer paisible et de la vision pénétrante. Ils forment le soubassement sur lequel s'appuient les activités et exercices mentaux. Ils sont pratiqués dans tous les degrés de recueillements, bien que dans des proportions et des intensités différentes. S'ils font l'objet de débats entre courants, tous les enseignements des maîtres bouddhistes anciens et actuels les décrivent.

Pour permettre la domestication du mental, la pensée doit habiter une demeure d'où elle ne sera pas tentée d'aller se distraire.

Pour permettre la « domestication » du mental, la pensée doit habiter une demeure d'où elle ne sera pas tentée de s'échapper pour vaquer à d'autres occupations, d'aller se distraire. La première démarche est ainsi de fixer la pensée sur un objet quelconque. C'est en réalisant *śamatha* que le pratiquant va établir la pensée dans un lieu adapté au travail qu'elle doit effectuer. « L'esprit étant changeant comme l'eau, il n'y a pas de demeure [possible (stabilité)] en l'absence de la base qu'est le demeurer paisible. » Plusieurs présentations de l'obtention d'un demeurer paisible sans défauts sont habituelles : en neuf points, en six défauts et huit antidotes.

« Qu'est-ce que le calme *śamatha ?* C'est la contraction (lien étroit) de l'esprit, sa fixation, son placement, son établissement, sa maintenance, son contrôle, son calme, sa tranquillité, son unification, sa composition en soi-même[6] ».

6. ASANGA, *Abhidharma-samuccaya. Le compendium de la super-doctrine*, Paris, Publications de l'Ecole française d'Extrême-Orient LXXVIII, 1980 [1971]. Traduction de Walpola Rahula, p. 126.

Les six défauts de cette concentration demandent la mise en place de huit antidotes. Plusieurs présentations sont possibles. Au défaut de la paresse correspondent les antidotes de la confiance, du zèle, de l'effort et de la relaxation ; à celui de la perte de l'objet, l'antidote de l'attention ; à ceux de l'affaissement et de la dissipation, celui de la vigilance ; à celui du manque d'activité, celui de la volition ; à celui de l'activité, celui de l'équanimité.

L'esprit, ainsi calmé, peut commencer à voir comment il fonctionne dans la division et la création d'un sujet saisisseur et d'un objet saisi ou à saisir. Cette activité est appelée *vipaśyanā*. La vision pénétrante fait discerner la réalité par une investigation au moyen de la compréhension sur l'objet visé par l'esprit uni-pointé. Peu à peu, le pratiquant discerne que les objets ne sont pas hors de l'esprit, puis, qu'il n'y a pas d'autre objet intérieur à l'esprit que lui-même. Comprenant que l'esprit est absence de deux, il demeure dans ce savoir non-duel. Puis il va au-delà de ce savoir même, il l'abandonne et demeure dans un savoir unique sans aucun reflet d'un autre savoir, pas même celui de l'absence de deux. Ceci est demeurer dans la compréhension de l'absence de nature propre de tous les phénomènes.

Pratiquer la méditation sort progressivement de l'état d'ignorance et d'avidité pour apprendre à voir que tout est vide de nature propre.

Pour une longue lignée de bouddhistes, il n'y a pas de libération possible avec la seule activité de concentration de l'esprit sans la mise en œuvre d'une analyse précise des choses et réciproquement. L'une et l'autre, attelées ensemble, parfois aux intensités alternées, toujours conjointes, conduisent à un esprit qui, sans effort et dans la paix, voit les choses telles qu'elles sont. L'activité mentale est une agitation d'élaborations créées par les conceptualisations dichotomisantes. Ces dernières devenues absentes, les élaborations retombent, comme un soufflé que l'on sort du feu, et l'esprit demeure dans la paix, dans une non-délibération mentale. La non-naissance des phénomènes perturbants est due au fait que l'on réalise leur absence de nature propre, ce qui ne peut être fait qu'à la lumière de la compréhension. Cette absence de perception rendue possible par l'examen de l'absence de nature propre dans les choses au moyen de la compréhension est l'intériorisation de la compréhension suprême. C'est le *yoga* sans caractéristiques.

Il est dit dans le Grand Véhicule que les bouddhas atteignent le stade où « voir, c'est ne pas voir ». Ceci n'est pas une absence de vision comme celle d'un aveugle, mais une vision qui ne voit aucune chose comme ayant une nature propre. Ce n'est pas un abandon de l'activité mentale comme dans le recueillement d'inconscience (qui est un cul-de-sac si l'on s'y maintient en pensant qu'il est l'Eveil), mais la non-conceptualisation qui intervient quand la personne examine les choses au moyen de la compréhension. C'est la vision par excellence. Les bouddhas voient en ne voyant pas et ils agissent. Le pratiquant, ayant obtenu de voir les choses telles qu'elles sont, devient d'autant plus stimulé pour développer toutes sortes de moyens adaptés aux êtres pour leur venir en aide et les sortir du cycle de la non-satisfaction. Sa cultivation se développe ainsi en dehors des temps d'intériorisation analytique par un investissement à l'égard d'autrui, motivé par sa libération.

Pour conclure, en contexte bouddhique, ce qui est désigné improprement par nos langues occidentales comme méditation ne saurait être compris sans le projet qui lui donne sens. Il faut l'entendre comme la familiarisation de l'esprit avec la réalité des choses au long d'un chemin au cours duquel le pratiquant sort progressivement de son état d'ignorance et d'avidité pour apprendre à voir que tout est vide de nature propre. La compréhension du fonctionnement de son esprit, qui trouve dans l'exercice conjoint du demeurer paisible et de la vision pénétrante, *śamatha* et *vipaśyanā*, un lieu privilégié de progrès et un résumé de toutes les concentrations, se développe au moyen de la cultivation en tout temps et à tout moment de son existence. Elle le conduit à laisser se transformer son esprit jusqu'à atteindre l'état libéré d'un bouddha.

hierry-Marie COURAU

Xavier GRAVEND-TIROLE

Xavier GRAVEND-TIROLE prépare une thèse de doctorat portant sur les rapports entre spiritualités, religions et cultures en cotutelle auprès des Universités de Montréal et Lausanne.

Om Krista, Om !
Yoga, méditation et tradition chrétienne

Rencontrer des Chrétiens qui pratiquent ou ont pratiqué une certaine forme de yoga n'est plus une surprise aujourd'hui. Ni quand il s'agit de méditation dont les méthodes viennent d'Orient. Au contraire même : les cours et les sessions se multiplient, en périphérie des grandes institutions religieuses comme à l'intérieur de celles-ci. Mais qu'en est-il de cet engouement ? Comment cette fascination, chez certains, transforme-t-elle leur vie spirituelle ? Quels sont les risques ou les critiques faites contre une telle tendance, autant que les chances et les ouvertures possibles *grâce* à ces nouveaux mélanges ?

Réalités

Contrairement à certaines idées reçues, l'enthousiasme pour l'Orient ne date pas d'hier : dès la fin du XVIIIe s., et tout au long du XIXe s., les savants d'Europe étudient, traduisent et interprètent les textes sacrés venus d'Orient[1]. Si Schopenhauer ou Hermann Hesse ont été séduits par ces textes, d'autres voyageurs comme Alexandra David-Néel ou Lanza del Vasto par exemple, ont depuis longtemps éveillé l'intérêt d'un public grandissant pour ces traditions que l'on voyait alors – et que l'on se représente encore souvent – comme 'exotiques'[2]. Mais cet Orient imaginaire est aussi très vite venu jusqu'en Occident, avec des personnages comme Vivekananda au Parlement des religions en 1893, ou plus tard sous l'égide de quelques gourous ou maîtres spirituels qui ont fait des émules dans les contrées européennes ou nord-américaines.

Ainsi, cela fait près d'un siècle qu'il est possible de s'initier à ces traditions dans les pays d'Occident. Mais c'est sans doute depuis la seconde moitié du XXe s. que l'accès à ces enseignements se démocratise. Déjà en 1956, le Père Déchanet (osb) publie une initiation

1. Un bref historique de Marc-Alain DESCAMPS donne une assez bonne idée du tableau : http://www.europsy.org/marc-alain/histyog.html.
2. Cf., *Voyage d'une parisienne à Lhassa* (1927) d'Alexandra DAVID-NEEL, ou *Pèlerinage aux sources* (1943) de Lanza del VASTO.

au yoga chrétien, *La voie du silence*[3]. Et puis, accompagnant les années 60-70 de la contre-culture, les voyages initiatiques se multiplient encore – vers Katmandu, Bénarès ou Lhassa, voire vers l'Extrême-Orient du Japon ou de la Chine[4].

En toutes les grandes villes des pays industrialisés, pourrait-on aujourd'hui estimer, de nombreux centres – zen, tibétain, Krishna, yoga (hatha ou raja), ou encore de méditation transcendantale, vipassana, etc. – professent, initient et guident le néophyte à travers leurs méthodes, techniques ou modes de vie particuliers. À tel point que depuis quelques années, des centres catholiques ou protestants offrent aussi quelques séminaires d'initiation à ces arts de vivre, en recevant des maîtres de ces traditions ou grâce à des spécialistes initiés à celles-ci – sans parler, dans ces pays d'orient, d'autres centres qui travaillent à la rencontre du christianisme avec ces traditions.

Bref, un maillage inévitable s'effectue peu à peu, et dans tous les sens. Alors que certains sociologues des religions parlent à présent de bricolage ou de butinage à propos de croyants en recherche de nouvelles expériences spirituelles, d'autres démarches, plus 'sérieuses' et en dialogue approfondi avec les traditions en présence, font état d'hospitalité réciproque, voire de métissage ou de double-appartenance. Si la double-appartenance religieuse ne se vit aujourd'hui que via des figures particulières (j'y reviens plus bas), l'hospitalité et le dialogue interreligieux s'incarnent par exemple, dans les milieux catholiques francophones, par des associations d'avant-garde comme les *Voies de l'Orient* [5], *La Communauté mondiale des méditants chrétiens* [6] ou le *Dialogue interreligieux monastique* [7].

Résistances

Bien sûr, ces engouements envers ces traditions étrangères s'accompagnent de plusieurs critiques. N'y a-t-il pas confusion entre le hatha yoga de type *ashtanga*, très physique et axé sur la forme et la souplesse, et une sorte d'aérobie spirituelle ? Certains adeptes de ces types de pratiques n'ont-ils pas plutôt le profil du consommateur du religieux, à la recherche d'expérience spirituelle forte, plutôt que celui d'un 'véritable' chercheur de Dieu, prêt à traverser les déserts de la foi ? Il y a bien sûr danger dans la facilité, l'appropriation subjective qui évite trop commodément les angles obtus d'une tradition, qui permettrait par ailleurs au disciple de se *dépasser*, de se mesurer à plus fort que soi – ou à plus inconfortable, parce que la vie spirituelle n'est pas toujours du bonbon.

3. Livre à succès, cet ouvrage a connu depuis plus de 15 rééditions chez Desclée de Brouwer.
4. En témoigne par exemple le livre de Lucien COUTU *Pèlerinage à l'Est* (1977).
5. Cf. http://www.voiesorient.be
6. Cf. http://www.meditationchretienne.org
7. Cf. http://www.dimmid eu

Certaines négligences sur le plan dogmatique peuvent par ailleurs causer une certaine confusion – la plus classique étant de négliger les différences entre réincarnation et résurrection ; ou la rencontre d'un *Je* et d'un *Tu* sur le mode monothéiste, alors que le *moi* des traditions orientales voudrait remettre en question justement cette *subjectivité*. Comment faire avec ces incompatibilités doctrinales et éviter qu'elles ne tournent en contre-sens ?

On peut aussi s'interroger sur la nature de cette introspection proposée dans certaines méthodes : dans quelle mesure ne mènent-elles pas vers une forme de narcissisme ou d'égocentrisme ? À cette dernière critique, il serait vain en revanche de polariser démesurément la recherche de soi *versus* la recherche de Dieu, car se chercher c'est aussi chercher Dieu – et inversement : chercher Dieu c'est aussi se chercher, puisqu'il se révèle Vie de notre vie.

Une mise en garde fut écrite sous la forme d'une lettre de la Congrégation pour la doctrine de la foi et signée par le Cardinal Ratzinger en 1989[8]. Celui-ci reconnaît que s'ouvrir à d'autres spiritualités ne peut qu'enrichir notre héritage (§2) mais se montre prudent devant ces « techniques impersonnelles ou centrées sur le moi » (§3) et rappelle la richesse de la prière chrétienne, des Psaumes notamment (§4). Mettant en garde contre certaines « manières erronées de prier » (3e partie), il rappelle d'une part l'importance des sacrements (§9 et §22), les dangers du syncrétisme (§12), et l'altérité de Dieu (§14) mais reconnaît d'autre part (dans la 5e partie) que la position et l'attitude du corps, comme celle du mental, bien ajusté à la pensée chrétienne, demeurent aussi des composantes essentielles de la prière. Mais au final, souligne la lettre, « la mystique chrétienne authentique n'a rien à voir avec la technique : elle est toujours un don de Dieu, dont le bénéficiaire se sent indigne » (§23).

Une autre figure à se faire connaître par ses critiques plutôt féroces contre ce type d'enseignements est le père Joseph-Marie Verlinde. Ayant fréquenté la méditation transcendantale telle qu'enseignée par Maharishi Mahesh Yogi, puis fricoté avec quelques groupes à tendances ésotériques, il perçoit aujourd'hui dans ces démarches spirituelles certaines voix contraires à l'évangile, qu'il assimile même parfois au démon. Pourtant, d'autres itinéraires chrétiens comme celui de John Main (osb)[9], ont au contraire été suscités *positivement* par le goût à la méditation sous l'égide d'un gourou étranger…

Enchantements

Entre l'expérience de Joseph-Marie Verlinde et celle de John Main, c'est plutôt la première qui fait figure de cas isolé. Une panoplie de scénarios différents se dessine à présent : il arrive que certains contemporains rejettent en bloc leur tradition chrétienne d'origine, sans y revenir ensuite ; d'autres au contraire l'abandonneront pour un temps, sous quelques

8. Disponible en français à cette adresse : http:/ www.carmel.asso.fr La-meditation-chretienne.html
9. Celui-ci a fondé avec Laurence Freeman et d'autres un Centre de méditation chrétienne à Montréal – Unitas - repris aujourd'hui sous le nom de *Communauté Mondiale des Méditants Chrétiens* – voir note 6.

aspects au moins, et explorent par ces enseignements des contrées intérieures inconnues, mais ne quittent pas forcément leur appartenance d'origine – ainsi certains reviennent-ils après ce détour, et décident ou non de suivre en parallèle deux voies. De toutes les manières, pour de nombreux chrétiens ayant testé ou qui baignent encore dans ces traditions orientales, leur quête de Dieu s'en découvre profondément enrichi.

Il serait facile de se méfier d'une certaine « mode » des traditions spirituelles orientales, en prétextant qu'on cherche à remplacer les carences d'une tradition religieuse par les pratiques qui conviennent « mieux ». Or il faut entendre aussi ces désirs d'intégralité entre le corps et l'esprit, et ceux d'authenticité entre la manière de vivre sa spiritualité et celle de vivre *tout simplement*. Si d'autres traditions permettent d'étancher *autrement* sa soif spirituelle, pourquoi se raidir ? Si l'âme découvre de nouvelles manières pour reprendre souffle et permet à l'être de mieux s'incarner dans un corps, peut-être que les incompatibilités doctrinales ne sont pas aussi incontournables que l'on peut le croire, cognitivement ? Un homme comme Bede Griffiths (osb), qui a vécu presque 40 ans en Inde dans un ashram comme *sannyasi* (renonçant), estimait que l'occident a trop vécu dans la tête, le rationnel ou le discursif, et que les traditions orientales donnait l'occasion de retourner au corps, à l'intuitif et au sensible. Ce moine voulait ainsi retrouver « l'autre moitié de son âme », et faire l'expérience, en lui-même, de l'union entre le rationnel et l'intuitif[10].

Puisque le corps et le mental, comme véhicules insurpassables de la prière, permettent une meilleure disposition d'écoute, alors il faut aussi apprendre à composer avec eux, les apprivoiser et les intégrer dans cet élan vers Dieu. Étrangement, l'ouverture au corps rejoint ce besoin de recueillement, d'atteindre un silence, une profondeur, que les mots ne peuvent parfois (souvent ?) plus rendre. Il y a ici une prise de distance d'avec la prière discursive, intellectuelle, faisant fonctionner le mental, qui rejoint plutôt le dépouillement libérateur : déposer le fardeau des mots qui fatiguent plus qu'ils ne portent, et se présenter sans faux-fuyant mais à nu, devant le Dieu des évangiles qui ne désire qu'un cœur brûlant – pour lui et l'humanité toute entière. Si cette posture rejoint bien le *Hineni* biblique – le « Me voici » d'Abraham, Samuel ou Isaïe devant Dieu – où le croyant se rend enfin prêt à écouter l'Éternel, elle indique surtout la préparation à cette écoute : comment écouter son Dieu si la tête est pleine de verbiage ? Il s'agit finalement d'entrer en oblation. Ou comme l'être qui recherche chez sa bien-aimée la chaleur de sa présence, se rendre présent, les mains ouvertes.

Dès lors, sur un plan doctrinal, les enjeux prennent un contour différent. Pas qu'ils s'évanouissent, mais leur importance rapetisse peut-être un peu plus qu'on ne le croirait, dans la mesure où il s'agit à présent de désabsolutiser quelque peu les dogmes – ou éviter, autrement dit, l'idolâtrie de ceux-ci – et revenir à la dimension existentielle de la démarche. Déplaçant le regard de la doctrine vers le sujet historique (le croyant), on se rend compte

10. Cf. *Expérience chrétienne et mystique hindoue* (d'abord publié en anglais sous le titre : *Marriage of East and West: A Sequel to The Golden String* en 1982) de Bede GRIFFITHS.

que celui-ci ne peut avoir qu'une vision parcellaire, fragmentaire, des vérités ultimes dont il peut par ailleurs faire *l'expérience*. Le rapport au religieux a d'ailleurs sensiblement évolué en ce sens : au lieu de considérer les hindous comme des adorateurs d'idoles, un chrétien, fût-il missionnaire, ne s'émerveillera-t-il pas plutôt aujourd'hui devant leur piété dans les temples ? C'est en tout les cas la pensée de Panikkar, qui voudrait accentuer la quête elle-même, plutôt que cette vérité absolue, dont la totalité nous demeure inaccessible – *Deus semper major*, rappelle-t-il avec la tradition. C'est aussi l'angle par lequel Pierre-François de Béthune (osb) explique l'hospitalité, élément essentiel au dialogue interreligieux, et qui se joue au niveau existentiel de la vie humaine, plutôt que sur un plan doctrinal.

« Le dialogue est du domaine du *logos*, comme le mot lui-même l'indique. La communication y passe par la médiation d'une langue. [...] L'hospitalité au contraire consiste à laisser entrer l'autre chez soi ou à entrer à son tour dans sa maison. La communication se fait par gestes moins explicites, mais aussi moins équivoques. [...] L'hospitalité est du domaine de l'*ethos* ; elle se situe en-deçà du *logos*, ou au-delà. C'est une expérience existentielle. [...] Ce dernier type d'échange se situe davantage au niveau de l'être. On ne peut pas se limiter à échanger son savoir, comme cela arrive quelquefois au cours des colloques »[11].

Ce *besoin* de mieux comprendre le mystère de la vie, de Dieu, et même de la relation du Christ à Dieu, serait donc l'une des raisons majeures qui pousserait plusieurs contemporains à s'abreuver de ces traditions orientales. Non contre ce qui irrigue les traditions chrétiennes, mais en complément de celles-ci. Une insuffisance congénitale – celle de ne jamais pouvoir être des dieux –, qui se traduit par un manque, ou une soif, porte donc le croyant à chercher (aussi) d'autres puits.

C'est l'argument de Paul Knitter, par exemple, dans son livre *Without Buddha I could not be a Christian,* qui explique pourquoi il a finalement pris refuge dans les trois joyaux, tout en se considérant encore chrétien[12]. La double-appartenance, assumée comme chez Knitter, ou déchirante comme chez Henri le Saux (Abhishiktananda), se rencontre de plus en plus souvent à présent et confondent les théologiens[13]. Or ces pratiquants, même s'ils se sentent parfois écartelés, trouvent dans cette double-pratique de la fraicheur, et du sens.

11. Pierre-François de BETHUNE, *Par la foi et l'hospitalité. Essai sur la rencontre entre les religions*, Publications de Saint-André, Clerlande, 1997, p. 11-12.
12. Dans les mots de l'auteur : « This primary relationship with Christ has not only been profoundly influenced, enhanced, and preserved through my relationship with Buddha. My Christian faith has also served as the motivating, propelling force for my reaching out to Buddha » (Paul KNITTER, *Without Buddha I Could not be a Christian*, Oxford, Oneworld Publications, 2009, p. 215).
13. Quelques livres récents en font état. Voir par exemple : Dennis GIRA et Jacques SCHEUER (éd.), *Vivre de plusieurs religions – Promesse ou Illusion?*, l'Atelier, 2000 ; Catherine CORNILLE (éd.), *Many Mansions? – Multiple Religious Belonging and Christian Identity*, Maryknoll, NY, Orbis books, 2002; Reinhold BERNHARDT et Perry SCHMIDT-LEUKEL (éd.), *Multiple Religiöse Identität*, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2008.

Qu'est-ce que, pour finir, une manière erronée de prier à partir du moment où le cœur a simplement soif du Dieu vivant ? S'il n'y a pas de technique en christianisme, parce que la prière opère avant tout dans le mode du don, comment peut-on alors parler de *fausse* technique ? Dieu n'entend-il pas tous ses enfants, quelles que soient les langues ou les méthodes parlées ? Il y a certes quelques risques, à s'avancer dans les traditions qui ne sont pas familières. Mais n'y en a-t-il pas tout autant dans la manière avec laquelle on se rapporte à sa propre tradition – comment ne pas penser à la manière dont des chrétiens marchandent avec Dieu, par exemple ?

Une foi chrétienne n'est pas moins à parfaire/corriger de l'intérieur, alors qu'elle est en lien « officiel » avec l'institution, que pour les aventuriers de la foi, qui se permettent d'explorer le spirituel aux marges ou à l'extérieur de la sphère chrétienne. À l'instar de ce leitmotiv, attribué (faussement ?) à Saint Augustin – *In necessariis, unitas ; in dubiis, libertas ; in omnibus, caritas* – [14] il s'agirait, somme toute, non pas tant d'interdire certaines pratiques, mais de les accompagner en faisant preuve, comme souvent la prudence le veut, d'une saine lucidité et d'une simple bienveillance.

Xavier GRAVEND-TIROLE

14. « Dans les choses nécessaires, l'unité. Dans les choses douteuses, la liberté. En toutes choses, la charité. »


lumière & vie

Yan PLANTIER est professeur agrégé de philosophie ; il enseigne à Lyon, au lycée et en prison. Il est membre du Comité de rédaction de *Lumière & Vie*.

Yan PLANTIER

Le philosophe en méditation

« Simples, tâchez de penser. Penseurs, tâchez de prier.
Qui donc échappe à l'immensité ? »

Victor HUGO, *Proses philosophiques (1860-1865)*

La philosophie est « amour de la sagesse », c'est entendu ! Et la sagesse est bien le repos de l'esprit qui manque à l'homme de notre temps. Saine thérapeutique de la raison qui rappelle le sujet au sens de la mesure et l'invite à une plus grande amplitude de vie selon le détachement qu'il opère, étape par étape, à l'égard de ses impulsions de conquête, de réussite et de consommation. La considération quotidienne de la futilité du théâtre de nos existences, l'affirmation audacieusement répétée d'une mort inéluctable et le recentrement sur ce qui est essentiel et seul compte, voilà de quoi libérer momentanément « l'homme occidental » comme l'on dit, de quoi l'aérer, de quoi le desserrer. Une grande bouffée pour qu'il puisse repartir.

D'un prétendu bon usage des exercices philosophiques

On a cru redécouvrir la philosophie comme un « exercice spirituel » et l'on s'en est emparé comme une nouvelle méthode de coaching[1], un mode d'emploi de la « vie heureuse »... La pratique de la méditation philosophique rejoint alors celle de la méditation zen ou des différentes voies de la relaxation, quoiqu'elle ajoute la bravade du libre penseur et le goût modéré de l'interrogation. Pourtant, repensée à partir de l'exercice médi-

1. Nous renvoyons au livre récent de Xavier PAVIE : *La méditation philosophique*, aux éditions Eyrolles. L'auteur, enseignant à l'ESSEC Business School, se recommande des travaux de Pierre HADOT (*Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel) mais les détourne en fait de leur perspective de recherche.

← REMBRANDT van Rijn (1606-1669), *Portrait d'un vieil homme en rouge*, 1652-1654, huile sur toile, Musée de l'Hermitage, St Petersbourg.

tatif, la philosophie est bien reconduite à sa source. Mais elle est aussi vidée d'elle-même quand la méditation qui la travaille de l'intérieur n'est tenue que pour une ascèse formelle, un réajustement hygiénique des représentations, une pratique organisée de la distance nécessaire qu'offre la pensée.

Or que signifie « méditer » pour le philosophe ? Quel songe l'occupe alors, quel désir lève en lui, et quel écho d'espérance résonne au plus profond de son âme ? Quel espace et quel temps parcourt sa pensée, secouée ça et là par les fulgurations d'une intuition, d'une certitude, d'un amour qui l'enflamme autant qu'il l'ébranle ?

Tout le travail de la philosophie ne se réduit certes pas à la seule méditation. Il s'agit bien de produire des concepts, d'articuler rigoureusement des représentations et de les soumettre à la critique, de problématiser, d'interroger et d'architecturer les réponses méthodiquement élaborées et systématiquement disposées. Toutefois, l'opération première de la pensée philosophique, son vécu inaugural, son déploiement d'être consiste en l'acte de *méditer*. Or cet acte n'a pas d'autre valeur ou de raison d'être que le contenu sur lequel il porte et qui l'informe.

L'opération première de la pensée philosophique, son vécu inaugural, son déploiement d'être consiste en l'acte de méditer.

La méditation philosophique ne se départit pas du Sens qu'elle médite et dont elle ne cesse d'être la figure. Il ne suffit donc pas d'en appeler à la philosophie antique et à ses différents exercices de pensée pour entrer soi-même dans l'aventure philosophique ; il ne suffit pas de s'entraîner à telle ou telle disposition d'esprit pour prétendre *méditer* ; il ne suffit pas de déplorer les carences et les tensions de notre société et de marteler quelque vieil adage pour s'initier aux œuvres de la Sagesse. En revanche, l'écoute du philosophe-méditant peut ouvrir une verticalité nouvelle quand lui-même témoigne de ce que méditer veut dire et qu'il initie patiemment au travail du sens…

L'érotique du penseur

Dans le dialogue du *Banquet*, Platon propose une véritable méditation sur la philosophie en entremêlant les portraits d'Erôs

et de Socrate. En effet, la philosophie semble bien l'objet de ce dialogue qui se présente pourtant comme une longue enquête sur l'amour (*érôs*) que chacun des convives est invité à célébrer à tour de rôle.

Ainsi, dès le début du récit de ce banquet, Socrate est présenté sous un trait majeur qui thématise de façon souterraine l'ensemble du dialogue : Platon dépeint la manière dont il est absorbé dans sa méditation, au point de rester planté où il est quand celle-ci le saisit, que ce soit sur le chemin qui le conduit chez son hôte (il arrivera en retard !)[2], dans le vestibule d'entrée ou sur un campement militaire (comme le rapportera Alcibiade par la suite[3]). Le texte dit une première fois qu'il se « prend lui-même pour objet de sa méditation » ; puis une seconde fois Socrate est montré un jour et une nuit durant « concentré dans ses pensées » : « il s'était, à l'endroit même où il se trouvait au point du jour, tenu debout à viser quelque idée et comme elle ne lui venait pas, au lieu d'abandonner la partie, il était aussi resté en plan, à chercher »[4] (« examinant » et « cherchant » selon les termes grecs).

Or quand son hôte, Agathon, l'invite à prendre place à son côté pour qu'à son contact il fasse profit « de la savante découverte » qui s'est présentée à lui dans le vestibule, Socrate répond : « quel bonheur ce serait, Agathon, si le savoir était chose de telle sorte que, de ce qui est plus plein, il put couler dans ce qui est plus vide, pourvu que nous fussions, nous, en contact l'un avec l'autre »[5]. Manifestement le « savoir » (*sophia*) de Socrate n'est pas tel que l'on puisse accéder à lui en faisant l'économie de l'effort, du temps, de la concentration, de l'examen, par le seul fait d'une « infusion ». Ce savoir ne s'enseigne pas comme un *mathema* qu'il suffit d'apprendre, mais il se découvre au long d'un travail de la pensée auquel l'esprit doit se laisser initier ; il ne se communique pas comme l'on transmet une information, il ne se passe même pas de l'un à l'autre, mais il se révèle par voie d'engendrement, quand le désir de l'un éveille celui de l'autre et l'invite à s'accorder à une tension plus haute.

Le dialogue atteint son sommet dans le discours de Socrate au sujet d'Erôs au cours duquel est dévoilé l'apparentement des « choses de l'amour » et des choses de la pensée, qui se figurent et s'appellent les unes les autres : « car la science (*sophia*), sans

2. PLATON, *Le banquet*, 174 d, traduction Léon ROBIN, Les Belles Lettres.

3. *Le banquet*, 220 c.

4. *Le banquet*, 220 c.

5. *Le banquet*, 175 d.

nul doute, est parmi les choses les plus belles, or l'Amour (*Erôs*) a le beau pour objet de son amour; par suite il est nécessaire que l'amour soit philosophe et en tant que philosophe, intermédiaire entre le savant et l'ignorant ». En effet, *Erôs* n'est ni un dieu, ni un mortel, mais un « démon » (*daimôn)*, c'est-à-dire un intermédiaire, un interprète, un médiateur dont le rôle est de « transmettre et de traduire aux Dieux ce qui vient des hommes et aux hommes ce qui vient des Dieux »: il est « le lien qui unit le Tout au Tout »[6].

6. *Le banquet,* 202 e.

Or c'est dans l'intermédiarité qu'opère la quête philosophique pour celui qui n'est ni un Dieu, ni un sage, ni un ignorant, ni une bête, mais un *homme* épris d'un désir amoureux pour la Sagesse quand elle éclate en sa beauté. Socrate connaît le rapt d'Erôs quand ce dernier laisse son corps « planté là » tandis qu'il porte l'esprit vers la beauté visée, mais il connaît aussi la nature démonique d'Erôs quand la Sagesse lui échappe, quand l'idée est visée mais se dérobe à la contemplation pour ne se donner qu'au terme d'un lent et patient examen. La méditation philosophique est placée sous les auspices d'Erôs parce qu'elle est *l'intermédiarité* même, la circulation des clartés divines vers les tréfonds humains, le déplacement de nos aspirations jusque vers des migrations surnaturelles, la traduction extatique et laborieuse des mystères les plus sensés en un langage qui dit vrai. Elle est *l'échelle de Jacob* qu'emprunte la pensée.

Ainsi l'intermédiarité n'est pas la médiocrité mais la dynamique par laquelle l'intelligible s'inscrit dans le sensible et par laquelle l'âme entreprend son ascension spirituelle. Elle est *l'épreuve de la durée* quand l'Eternité se taille un morceau dans nos existences mais sans pouvoir les remplir autrement que par la fécondité de l'*engendrement.* « L'objet de l'amour ce n'est point le beau (…) c'est de procréer et d'enfanter dans le beau »[7]. La méditation philosophique est *ensemencement* de l'âme par ce qui porte plus loin qu'elle. Car si « l'amour n'est pas l'objet aimé mais le sujet aimant », la méditation non plus n'est pas en quête d'elle-même mais elle ne s'éploie que d'être absorbée par ce qui fait sens pour elle et la meut depuis la racine du désir.

7. *Le banquet,* 206 e.

« Amour de la Sagesse », soit. Mais sait-on bien de quel *amour* on parle et de quelle *sagesse*? De quel *érôs* le penseur est imbibé, de quel désir il tremble? Jusqu'à quelle profondeur il perd les sens et l'esprit quand un démon lui bat au fond du

cœur, séduit par une clarté qui passe les persiennes? Ce n'est pas de repos ou de détachement qu'il s'agit ici, du moins pas en premier lieu. La raison est le langage « des choses de l'amour » avant d'être celui de l'ordre. La Sagesse dont parle Platon ne calme pas, mais elle excite, mais elle avive, mais elle enflamme, et c'est sur le fil tendu d'une espérance folle que le méditant avance dans un équilibre instable.

Du songe à la méditation

Dès le seuil de l'histoire de la philosophie, Platon spécifie donc l'expérience philosophique sous les traits de Socrate et de ses méditations, caractérisant du même coup *l'étrange opération démonique* qui touche à la Sagesse par un bord et à l'ignorance par l'autre, quoiqu'elle ne soit ni l'une ni l'autre mais l'événement spirituel d'une conscience qui *s'éveille* sans pouvoir complètement distinguer et nommer adéquatement ce qu'elle entrevoit déjà.

La raison est le langage des choses de l'amour avant d'être celui de l'ordre : la Sagesse excite, avive, enflamme.

Elle est *l'entre-deux* de l'intuitif et du discursif, le ravissement par l'idée qui n'est pas encore saisie mais lentement se diffracte en concepts pour être mieux « comprise »; ou le remplissement du concept par une signification qui l'élève au dessus de toute pratique utilitaire et amorce sa charge de vérité. Elle est l'engendrement d'un espace de pensée par ce qui donne à penser et exige d'être traduit pour être vécu et communiqué. Car le penseur concentre en lui un espace qu'il ne cesse de parcourir en tout sens et qui se dilate à mesure qu'il cède à la clarté quoiqu'il s'intensifie à mesure qu'il résiste aux extases faciles. Le penseur songe loin, mais il n'est pas un rêveur.

Pourtant « le vestibule » qui précède la raison systématique (c'est-à-dire en pleine possession de ses moyens) dans lequel se tient encore le philosophe méditant ressemble à l'espace du rêveur dont parle Bachelard dans sa *Poétique de la rêverie*: « l'espace où est plongé le rêveur est un médiateur plastique entre l'homme et l'univers. Il semble que dans le monde intermédiaire où se mêlent rêverie et réalité, il se réalise une plasticité de l'homme et de son monde »[8]. Espace intermédiaire et plastique

8. Gaston BACHELARD, *La poétique de la rêverie*, P.U.F, p. 144.

dans lequel l'âme est mise au large et la pensée libérée, le champ méditatif favorise les songes les plus vastes.

Cependant la *méditation* ne s'effectue pas ici entre l'homme et l'univers mais entre le Sens et la conscience. L'espace de la méditation est toujours bordé par l'exigence d'une rigueur et polarisé par la clarté d'un Sens qui lui impose une structure propre, souple mais orientée. Le rêveur est plasticien, mais le penseur est herméneute et la tâche de traduction qui l'occupe transforme l'espace du songe en un *lieu* de méditation duquel jamais les autres hommes ne sont absents puisque le temps venu il s'agira bien de leur dire ce qui du Sens peut être entendu.

La méditation est bien une illimitation de la pensée, un élargissement du regard à la faveur de l'ascension : « s'il va sur cette cime, il est pris » nous dit Hugo à propos du penseur, « désormais il sera le penseur dilaté, agrandi, mais flottant ; c'est-à-dire le songeur. Il touchera par un point au poète, et par l'autre au prophète »[9]. Mais elle est aussi l'intériorisation d'une vérité qui doit se faire humaine pour parler à d'autres hommes.

9. Victor HUGO, *William Shakespeare*, I,4.

Le philosophe qui médite ne divague pas au gré de ses rêveries, il ne s'enfonce pas dans ses profondeurs pour la seule joie esthétique de laisser s'opérer le jeu des affects et des percepts sous la refonte de l'imaginaire ; mais il ne se perd pas non plus dans l'illimitation de ses considérations comme s'il était les horizons qu'il embrasse sans que son regard ne soit attaché à aucun centre ou comme si sa pensée était le regard que Dieu lui-même promène sur le monde. Le philosophe qui médite est traversé par une *double altérité*, celle du Sens et celle d'autrui, qui tout à la fois le dégage de lui-même et l'ancre en lui-même : le Sens s'empare de son désir pour mieux le rendre au travail de la raison qu'il doit à autrui et à la Vérité dont il s'est fait l'amant. « J'ai cru que je descendais, spirale par spirale, l'escalier de l'être », confesse Bachelard en clôturant *La flamme d'une chandelle*, « mais dans de telles descentes, je vois maintenant que, croyant penser, je rêvais. L'être n'est pas au-dessous. Il est au-dessus, toujours au-dessus, précisément dans la pensée solitaire qui travaille »[10]. Socrate examine, cherche… En lui la pensée travaille et par lui plusieurs sont accouchés.

10. Gaston BACHELARD, *La flamme d'une chandelle*, P.U.F, *épilogue*.

Le clair-obscur qui sculpte l'espace du méditant n'est pas celui des révélations oniriques mais du *mystère* dont la lumière aveugle avant qu'elle ne soit captée et ramenée sous le verre de la pensée pour être humainement modulée. La méditation désigne le point obscur par lequel la lumière *passe* à la clarté, la façon dont l'éclat s'assimile le penseur et dont celui-ci s'approprie celui-là et le fait descendre en son argile…

Que l'on s'instruise au tableau de Rembrandt : en arrière plan, le philosophe est assis, baigné de la lumière du jour qui se diffuse à travers la fenêtre tandis qu'il est « concentré en lui-même », les livres ouverts sur sa table de travail ; au premier plan se tient sa servante qui attise le feu dans un âtre qui demeure hors-champ ; et au centre s'étire un escalier massif en colimaçon dont les premières marches sont éclairées mais dont l'issue haute échappe au regard. Le clair-obscur génère ici un espace aux propriétés dialectiques : stable et dynamique, intime et dilaté, ouvert et clos, paisible et vibrant.

La méditation désigne le point obscur par lequel la lumière passe à la clarté.

C'est un lieu intermédiaire que travaillent de multiples médiations : le vieillard *concentre* la lumière en sa pensée, marqué par le temps qui « médie » son office, la servante prend soin de l'existence de son maître en assurant par son service la satisfaction nécessaire de ses besoins corporels et peut-être affectifs, la pièce étire l'éclat du jour et de la flamme et les prolonge l'un en l'autre comme si elle les transsubstantiait, enfin l'escalier soutient la verticalité du lieu, permettant de passer à l'étage supérieur. C'est une scène toute humaine qui tient l'ascension spirituelle dans l'ancrage d'un corps et taille les vérités dont la pensée se vêt dans l'étoffe du temps. Non, décidément, l'atmosphère qui se dégage de la scène n'est pas celle de la rêverie et l'espace est trop vif pour être celui du songe. Le philosophe médite et se rétracte en un acte qui le requiert tout entier. Il examine, il cherche, il approfondit.

L'épectase du Sens

Ainsi la méditation philosophique transite de la contemplation à la cogitation nouant l'une à l'autre en une opération

inédite. Elle canalise ce qui la déborde et intériorise ce qui la dépasse. Elle préfère la lente articulation aux propos sibyllins des oracles. Mais ses paroles n'en résonnent pas moins d'un au-delà. Nous avons parlé de rapt et d'ascension, d'extase et de dilatation. C'est que le penseur véritable tient sa pensée de plus haut que lui-même ou plutôt il s'autorise d'un Sens qui le précède, le séduit et l'interpelle. Le Sens seul est l'affaire de la méditation : il l'enfante, il la produit, il la nourrit. C'est dans sa perspective que le philosophe scrute l'existence humaine, c'est dans sa perspective qu'il élargit sa vue pour deviner où mène la vie des hommes, c'est dans sa perspective qu'il porte ses interrogations au seuil de l'ultime et quête l'absolu aux rives du mystère.

La méditation philosophique est la maturation humaine du Sens, sa croissance dans la pensée, son inscription existentielle dans une durée.

S'il appartient à l'homme de poser la question du Sens, c'est que déjà s'est produite en lui une ouverture qui ne lui appartenait pas : nul ne s'éveille lui-même et encore moins le dormeur peut-il porter à l'être le jour qui le tire de son sommeil. Le Sens ne se donne pas comme un objet, mais comme un éclat dont l'ouverture est un effet. Et c'est pour cela qu'il échappe. « L'objet de l'amour, ce n'est point le beau », avons-nous déjà rappelé avec Platon, « c'est de procréer et d'enfanter dans le beau ». Or rien n'enfante qui sature. C'est parce que le Sens saisit qu'il met en désir, c'est parce qu'il échappe qu'il met au travail.

Mais c'est encore là ne présenter qu'une approche partielle de l'effort philosophique qui œuvre la méditation. Le philosophe n'est pas seulement en quête de sens mais en quête de mots. Il lui importe de traduire l'entrevision qui le hante, à laquelle il ne résiste que pour mieux lui céder, certain que d'autres pourront lui emboîter le pas quand il aura contraint la lumière inaugurale à emprunter les canaux étroits de la pensée, du concept, du langage. Ainsi la méditation s'augmente et se concentre au jeu des manifestations et des disparitions, de l'inflammation et du refus d'abandonner l'exigence humaine de comprendre en s'abandonnant à un Sens qui pourrait emporter sans s'expliciter. Et pourtant, ce faisant, s'opère le procès des plus vives significations en l'homme. La méditation philosophique est la *maturation* humaine du Sens, sa croissance dans la pensée, en même temps qu'elle confère à cette même pensée un établissement ontologique par sa profondeur d'exploration et son inscription existentielle dans une durée[11].

11. Les *Méditations métaphysiques* de Descartes, par exemple, sont un véritable parcours existentiel, marqué par une *temporalité*, relancé par une décision reprise jour après jour, fondant la rigueur démonstrative dans l'expérience même du doute et de l'évidence. Descartes entrecroise alors l'*existence*, l'*exercice* et la *pensée systématique* dans un geste philosophique total.

Dans la *Vie de Moïse*, Grégoire de Nysse élabore une représentation neuve du *désir* en laissant figurer dans son insatiabilité, dans son indéfinition (*apeiron*), l'illimitation même du cheminement amoureux quand Dieu s'annonce le sujet de l'alliance. Ainsi de Moïse : « il rayonne de gloire, et s'étant élevé par de telles élévations, il brûle encore du désir et est insatiable d'avoir davantage, et il a encore soif de ce dont il s'est gorgé à satiété »[12]. Le Désir est creusé par ce qui le comble « car c'est en cela que consiste la véritable vision de Dieu, dans le fait que celui qui lève les yeux vers lui ne cesse jamais de désirer »[13].

12. Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse* II, 230, Cerf, Sources Chrétiennes n° 1.

13. *Vie de Moïse*, préface.

« L'épectase » désigne l' « extension » du désir à mesure qu'il approche Celui qui est sans mesure. « Les êtres qui connaissent le beau en soi aspirent à y participer ; dès lors que celui-ci est infini, nécessairement le désir de celui qui cherche à y participer sera coextensif à l'infini et ne connaîtra pas de repos ».

Or c'est bien une telle épectase qui s'opère dans la pensée quand, inspiré, le philosophe médite. Le Sens *s'allonge* au fur et à mesure que le penseur le distille et le métabolise dans le corps du langage. Plus son regard s'étend aux frontières de ce qui le ravit (et cela s'appelle « songer »), plus il *étire* lui-même le Sens qui se découvre jusqu' aux territoires de nos préoccupations humaines, jusqu'aux foyers de nos demeures (l'âtre qui s'entre-aperçoit au bord du tableau de Rembrandt). L'acte existentiel du *méditer* compose en un même lieu épectatique la « récollection du Sens »[14] et son assimilation ontologique par le procès de l'intelligence.

14. Paul RICOEUR, *De l'interprétation,* Seuil. Ricœur distingue « l'interprétation comme exercice du soupçon » et « l'interprétation comme récollection du sens » pour mieux entendre « la vérité des symboles ». Le symbole ne peut être rempli dans sa saisie que par une mise et à l'écoute patiente et un recueillement de l'intelligence.

La maturation est l'*opérateur* de ce procès, essence de la méditation et condition du « remplissement » de la pensée par mode d'engendrement. Il faut du temps pour que le Sens fasse sens et que du sein de l'Eternité s'enfante une vie d'homme… Mais le temps, vécu ici dans son épreuve de maturation, chiffre seul l'altérité du Sens en certifiant sa transcendance. Le rapt n'est authentifié que parce que le penseur reste longtemps sur place, « examinant » et « cherchant » ce qui de si loin lui fait signe. Alors l'être, l'acte et la pensée sont patiemment *redessinés* dans leurs rapports par l'*assomption* méditative d'un sens *mûri* et porté à sa fécondité.

La méditation est la gestation intime par laquelle la parole se tisse dans la chair avant d'enfanter tout discours sensé. Le

thème est connu de la littérature patristique qui ne cesse d'assimiler la parole divine et la nourriture dont la pratique méditative est la manducation. Murmurer la parole « qui sort de la bouche de Dieu » c'est se laisser assimiler soi même à la parole mâchée. La rumination devient la lente familiarisation par laquelle commence de s'accomplir l'œuvre de divinisation conjointe à celle d'humanisation. De même la méditation philosophique croît de s'assimiler l'intuition qu'elle reçoit et qu'elle abrite.

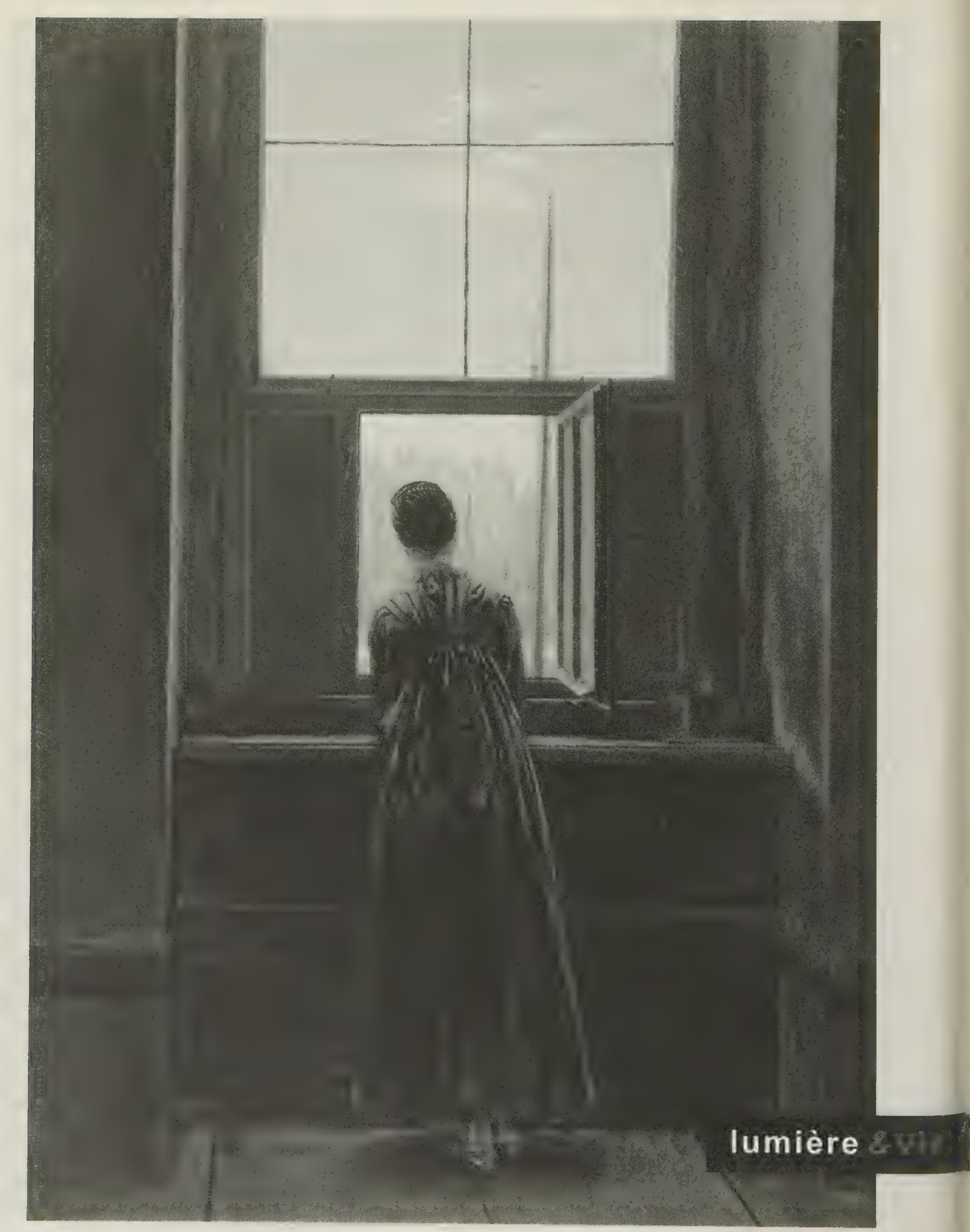
REMBRANDT van Rijn (1606-1669), *Philosophe en méditation* (détail), 1632, huile sur bois, Musée du Louvre, Paris. →

Insistons donc une dernière fois pour conclure : méditer, pour le philosophe, c'est bien pratiquer un « exercice spirituel », mais cela n'a rien d'une disposition formelle, techniquement assurée par la répétition d'une attitude de pensée ou d'une formule de sagesse. La philosophie procède du labeur mystérieux par lequel une âme tente de saisir la portée du Sens qui dès avant s'est emparé d'elle. Elle est ce labeur même. Elle est le vertige à la cime et le tâtonnement des profondeurs. Elle est la « transduction » des réponses trop hautes vers des interrogations trop lourdes. Elle est la « spiration » du Sens.

Après, certes le philosophe continue son office intellectuel : analyse réflexive, examen critique, systématisation argumentative. Mais ce qu'il dit alors a peu de dimension s'il n'a d'abord parcouru l'immensité des mondes intermédiaires en compagnie d'Erôs. L'aventure est aussi risquée qu'elle est belle et seul peut y prétendre celui qui déjà s'y découvre embarqué. Pourtant, la vie intermédiaire se sait elle-même transitoire. Elle ne tarde pas à languir près des seuils qu'elle relie. Elle aspire à la culture comme elle aspire à la prière. Elle réclame l'intelligence comme elle espère la présence. Elle se croit finalement déchirée. Mais elle ignore encore que c'est au fil de sa tension que l'homme et l'Esprit renouent et s'approchent l'un de l'autre…

Yan PLANTIER


mière & Vie



↑ Caspar David FRIEDRICH, *Femme à la fenêtre*,1822, Staatliche Museum, Berlin

Rémy VALLEJO

Rémy VALLEJO est dominicain, et membre de l'Équipe de recherche sur les mystiques rhénans à l'université de Strasbourg. Historien de l'art, il dirige depuis 2006 le « Rhin mystique », un programme de valorisation du patrimoine spirituel de l'Alsace et des deux rives du Rhin.

Peinture et méditation : Caspar David Friedrich

L'œuvre peint de Caspar David Friedrich (1774-1840) est un voyage au fond de l'âme qui trouve dans la mystique rhénane une source d'inspiration et de contemplation. Contre toute attente, l'imaginaire de ce peintre de paysage, où jamais rien n'est secondaire, devient une désimagination proche de l'insaisissable « Gelassenheit » (calme, tranquillité) de Maître Eckhart et de Jean Tauler. La contemplation de la nature selon Caspar David Friedrich est une authentique méditation au-delà de tout créé. Longtemps mésestimée, au profit d'une seule interprétation esthétique, littéraire ou philosophique, cette source d'inspiration spirituelle permet d'ailleurs de saisir comment ce peintre romantique est un précurseur de l'abstraction dans les arts d'Occident.

Un peintre de paysage

Né à Greifswald en Poméranie, en 1774, et formé aux arts du dessin, de la gravure et de la peinture à l'Académie des beaux-arts de Copenhague, entre 1794 et 1798, Caspar David Friedrich accomplit sa carrière de peintre de paysage à Dresde où il s'établit en 1798 et meurt en 1840. Son atelier au bord de l'Elbe est immortalisé par plusieurs de ses toiles, dont la *Femme à la fenêtre* (1822). Selon le sculpteur français David d'Angers, venu rendre visite au peintre en 1840, « les ouvrages de cet homme forcent à rêver ; ils sont tellement poétiques ; ils donnent admirablement la tragédie du paysage ».

Or contrairement à cette affirmation, les sentiments exprimés dans ses tableaux ne se réduisent pas à la tragédie, ni même à la mélancolie. Bien qu'il soit profondément marqué par la mort depuis sa plus tendre enfance, avec les disparitions successives de sa mère, d'une de ses sœurs, et surtout de son frère Johan-Christoffer qui se noie en tentant de le sauver lors d'une partie de patinage sur la Baltique gelée, Caspar David Friedrich apprend à se préserver de toute tentation morbide.

« Je ne dois pas seulement peindre ce que je vois devant moi, mais aussi ce que je vois en moi-même. Si je ne vois rien en moi-même, mieux vaut cesser de peindre ce que je vois devant moi. Car si je me hasarde à peindre, alors que je ne vois rien en moi-même, mes tableaux ressembleront à ces paravents blafards que l'on trouve dans les hospices et derrière lesquels on s'attend à trouver des malades ou des morts. » C'est donc le vivant, et le fonds vivant de toute chose et de la nature qui retient l'attention du peintre. Familiarisé dès sa jeunesse avec les riants attraits d'une nature dont il sait goûter les charmes, Friedrich ne cesse de peindre plaines, montagnes, orée des bois et rivages avec une candeur, parfois teintée de naïveté.

En réalité, ses paysages des côtes baltiques, de l'île de Rügen et des imposants massifs du Riesengebirge, ont une vocation éminemment symbolique. Son œuvre peint n'est pas une simple évocation de la nature pour elle-même, mais un univers total, « absolu ». Marqué dès sa jeunesse par la prédication du pasteur et poète Ludwig Gotthard Kosegarten (1758-1818), qui célèbre la Cène en plein air, sur le rivage, Friedrich est un héritier de l'art des peintres des Pays-Bas qui, au XVIIe siècle, insufflent un sentiment religieux dans leurs paysages, au gré d'une contemplation entre ciel, mer et terre.

Vie de la terre et symbolisme

Selon le philosophe et paysagiste Carl-Gustav Carus (1789-1869), auteur des *Neuf lettres sur la peinture de paysage* (écrites après une première rencontre avec Friedrich en 1820, puis publiées en 1831), la tâche du peintre de paysage consiste, à représenter le « devenir » de la nature, « la vie de la terre », et à y faire sentir la présence du divin. Selon Carus, qui retranscrit le propos de Friedrich, « le nom banal de paysage ne peut plus suffire, (...) il faudrait donc chercher un autre terme, celui de représentation de la vie de la terre – *Erdlebendbild*. (...) tout aspect de la vie de la terre, même le plus paisible et le plus simple, est un digne et bel objet de l'art, à condition que l'on saisisse exactement son sens propre et l'idée divine qu'il cache en lui-même. »

Le peintre s'engage alors dans une mystique, « non pas cette mystique bornée, superstitieuse, qui voudrait introduire en fraude dans le cercle de l'art vivant n'importe quel symbole reçu de la convention et de la tradition, (...) mais de la mystique qui est aussi éternelle que la nature, la « nature mystérieuse en plein jour », parce qu'elle ne veut rien d'autre que l'intimité avec les éléments et avec Dieu et qu'elle doit, de ce fait même, rester compréhensible à tous les temps et à tous les peuples ».

La Croix dans la montagne (1808) représente une tentative pour remplacer le symbolisme traditionnel de la peinture religieuse par un symbolisme inspiré de la nature qui, remplie de Dieu, est en elle-même un livre. Dans ce tableau d'autel, le Christ est véritablement l'image du Dieu invisible, tel un crucifix qui, tourné vers le couchant et baigné de lumière,

resplendit au sommet d'un sommet rocheux où s'enracinent des sapins irrigués d'une sève pleine de vie. Abandonnant la représentation traditionnelle du Crucifié au profit d'un crucifix fiché dans la nature, Caspar David Friedrich illustre l'Épître de Paul aux Colossiens (Co 1,15) comme elle ne l'a jamais été dans aucun autre retable d'Église.



↑ Caspar David FRIEDRICH, *Femme au soleil couchant*,1820, Museum Folkwang, Essen, Allemagne.

Plus intérieur encore, *Le moine au bord de la mer* (1810) offre au paysage de dévoiler l'âme humaine dans sa nudité. Tel un homme qui, dans sa solitude, cherche à voir au-delà du rivage, l'âme humaine trouve sa fin ultime sur un chemin dépouillé de toute image. *Le moine au bord de la mer* révèle un processus de *Entbildung*, ou de désimagination, qu'on retrouve dans les *Falaises de Rügen* (1818) et la *Femme au soleil couchant* (1820), où tout concourt, selon l'expression de Jean Tauler « à traverser les images pour aller au-delà des images ».



↑ Caspar David FRIEDRICH, *Le moine au bord de la mer*,1808-1809, National Gallery, Berlin.

Caspar David Friedrich et la mystique rhénane

L'œuvre peint de Caspar David Friedrich n'est pas une quelconque illustration de l'œuvre de Maître Eckhart (1260-1328), ni même des sermons de Jean Tauler (1300-1361). Cependant, outre l'analyse de ses tableaux, la plupart de ses écrits, lettres, poésie et aphorismes, révèlent une sensibilité spirituelle en étroite connivence avec la mystique rhénane. Friedrich peint à l'aube du XIXe siècle lorsque le monde religieux, littéraire et philosophique de la jeune Allemagne redécouvre la mystique médiévale. Il ne s'agit pas tant d'une découverte que d'une reviviscence des sources de la théologie de l'Église luthérienne et du Piétisme.

Martin Luther, qui a une haute estime de Jean Tauler, édite et préface à deux reprises, en 1516 et en 1518, la *Deutsch Theologia*, ouvrage anonyme traditionnellement attribuée au plus fidèle disciple de Maître Eckhart. Par ailleurs, dans ses *Pia desideria*, manifeste du piétisme édité en 1675, Philippe-Jacques Spener (1635-1705) recommande la lecture des Sermons de Jean Tauler. Cet enracinement spirituel et profondément biblique conforme la pensée du peintre romantique.

Élevé à Greifswald dans un milieu piétiste, Friedrich n'hésite pas à paraphraser la Bible pour exprimer ses théories sur l'art de peindre. « On pourrait recourir aux mots employés

dans les Saintes Écritures : Et si tu avais toute la sagesse du monde, mais n'avais pas l'amour, tu serais comme un minerai sonnant et un grelot tintant. Ou encore, si tu comprenais l'art de faire trembler le pinceau mieux que quiconque sur toute la surface de la terre, mais qu'il te manquait le sentiment qui donne la vie, toute ton habileté ne serait que travail mort ».

Par ailleurs, ses sonnets, comme *Der Morgen* et *Der Abend*, consonnent davantage avec les hymnes du *Gebetbuch* piétiste qu'avec la poésie de Goethe et de Novalis. À Dresde, cette inspiration religieuse, ravivée par sa fréquentation d'un cercle littéraire où s'illustrent le peintre Philipp Otto Runge (1777-1810) et l'écrivain Ludwig Tieck (1773-1853), retrouve la veine spirituelle des mystiques médiévaux, considérés en 1824 par Hegel « comme les patriarches de la philosophie allemande ».

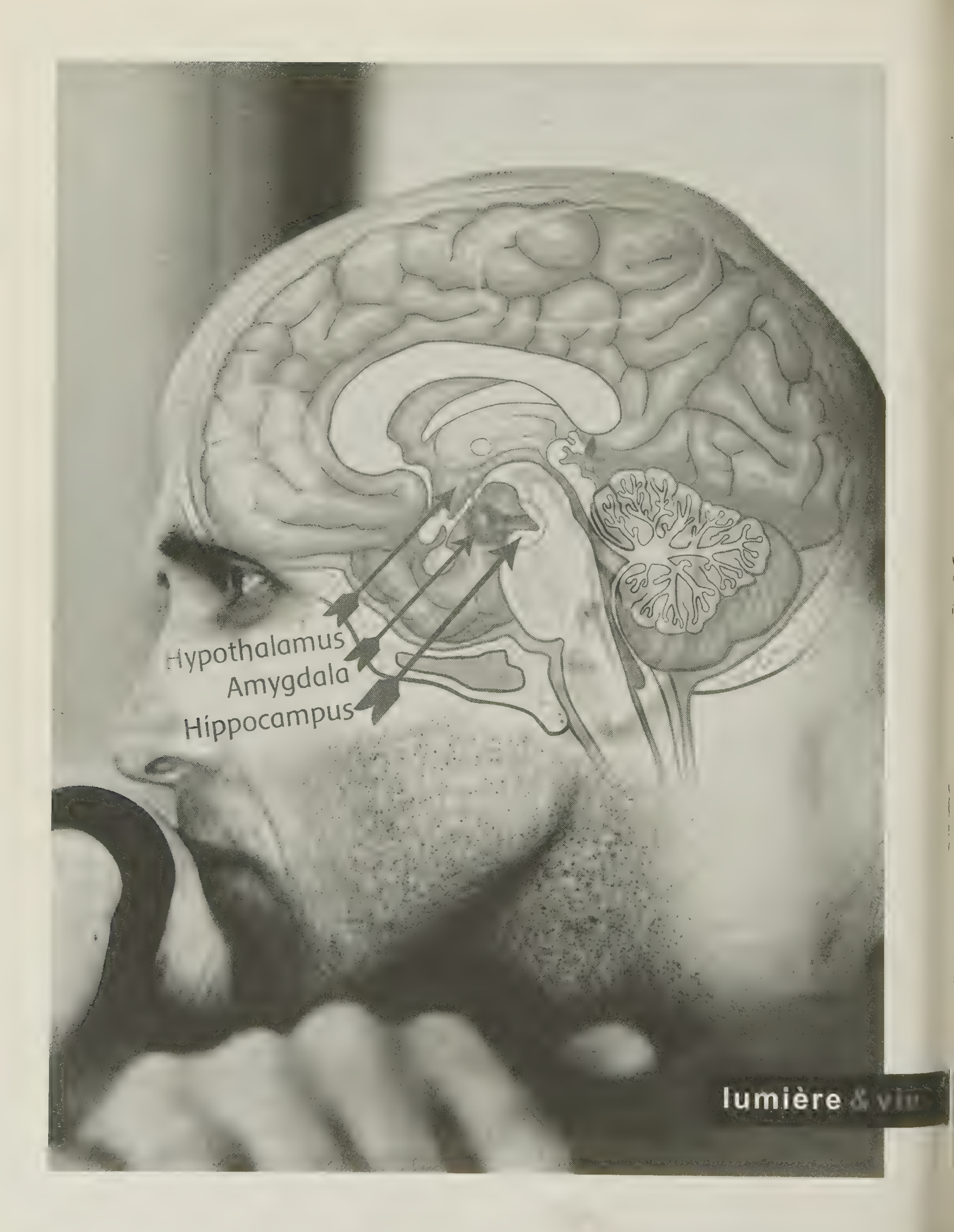
Caspar David Friedrich est en parfaite consonance avec le panenthéisme des mystiques médiévaux lorsqu'il affirme que « l'homme noble (le peintre) reconnaît Dieu en toute chose, tandis que l'homme commun (le peintre aussi) ne voit que la forme et non l'esprit ». Ses aphorismes, formellement plus proches du traité spirituel que du discours philosophique, évoquent enfin le thème de la vision dans des termes empruntés à la *Deutsch Theologia* : « ferme l'œil de ton corps afin de voir ton tableau d'abord par l'œil de l'esprit. Puis mets au jour ce que tu as vu dans l'obscurité, afin que ta vision agisse sur d'autres, de l'extérieur vers l'intérieur ». Cet enracinement dans l'héritage des mystiques rhénans permet donc de comprendre un processus de création fortement marqué par l'*Entbildung*, ou la désimagination, qu'aucune étude n'a relevé jusqu'à présent, pas même lors de l'exposition *Aux origines de l'abstraction (1800-1914)*, présentée en 2003 au Musée d'Orsay à Paris. Précurseur de l'abstraction, Caspar David Friedrich est en réalité un héritier inattendu de la veine spirituelle rhénane.

L'œuvre peint de Caspar David Friedrich est non seulement une représentation de la vie de la terre, la *Erdlebendbild* théorisée par Carl-Gustav Carus, mais aussi et surtout un chemin de méditation où, conformément à l'exhortation de Jean Tauler, l'homme doit « traverser les images pour aller au-delà des images ». Ainsi, dans un petit tableau aujourd'hui conservé à Essen, une femme, tournée vers le couchant et baignée de lumière, achève sa course au bord du chemin, là même où « le chemin est sans chemin » selon l'énigmatique expression de Maître Eckhart. Perdue en contemplation, cette figure nous invite à devenir un regard infiniment créateur pour connaître enfin tel que nous sommes connu de Dieu lui-même. « Car nous voyons, à présent, dans un miroir, en énigme, mais alors ce sera face à face. À présent je connais d'une manière partielle ; mais alors je connaîtrai comme je suis connu » (1 Co 13,12).

Rémy VALLEJO

Bibliographie :

C. G. CARUS et C. D. FRIEDRICH, *De la peinture de paysage*, Texte traduit et présenté par Marcel Brion, Paris, 1983.



Hypothalamus
Amygdala
Hippocampus
lumière & vie

Marc CROMMELINCK est professeur émérite de l'Université catholique de Louvain. Il a consacré sa carrière à l'enseignement de la psychologie et des neurosciences dans différentes facultés et plus récemment de l'épistémologie de ces deux disciplines à la Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation. Il est l'auteur de manuels pour les étudiants en médecine (*Neuro-psychophysiologie*, 2 vol., Masson, 1996-1997 et *Neurosciences*, Dunod, 2004).

Marc CROMMELINCK

Neurosciences et méditation

Qu'advient-il à la méditation dès lors que les neurosciences cognitives l'ont prise pour cible de leurs investigations et que, en parallèle à ces avancées scientifiques, les méthodes de l'entraînement mental et de la pleine conscience sont entrées de plain-pied dans les stratégies d'optimalisation des conduites humaines ?

Essayons, dans une perspective critique teintée d'un soupçon d'heideggerianisme, de répondre à cette question : assiste-t-on à un *arraisonnement* de la pensée méditante par la pensée calculante ? assiste-t-on à une *provocation* technique de l'esprit humain et à une *mise à disposition* de ses dimensions ainsi objectivées pour alimenter des stratégies préventives et curatives, promettant à nos sociétés modernes un bien-être accru du corps et de l'esprit ? assiste-t-on au *dévoiement* du mystère de l'âme méditante par une *exploitation*, au sein de programmes et de calculs de rentabilité managériale, des possibilités et des performances ainsi mises à jour ?

Ces questions, on le comprendra aisément, sont complexes, car elles se posent à partir d'un large horizon de probléma-

tiques religieuses, historiques, épistémologiques, éthiques, voire métaphysiques… Elles ne peuvent donc être abordées ici que de manière partielle.

Les neurosciences cognitives en deux mots

Il nous faut d'abord cerner les enjeux d'une objectivation « neuro-scientifique » de la méditation. Ce premier temps est logique : c'est en effet en s'appuyant sur la reconnaissance de la validité d'un savoir scientifique à ce sujet que bien des techniques psychologiques et sociales vont chercher du crédit et se répandre aujourd'hui. Que sont donc, en bref, les neurosciences cognitives et comment la méditation est-elle récemment devenue un de leurs thèmes de recherche ?

Le postulat de base des neurosciences cognitives pourrait, en première approximation, s'énoncer comme suit : les conduites des organismes supérieurs, grâce auxquelles ceux-ci interagissent avec leur environnement, ainsi que les processus mentaux qui accompagnent ces conduites, sont sous-tendus (réductionnisme faible) ou causés (réductionnisme fort) par des événements biophysiques et biochimiques ayant leur siège dans des cellules spécialisées de l'organisme (les neurones), formant le système nerveux central.

Le projet de ce programme de recherche se développe sur trois axes.

- Il s'agit d'abord d'analyser les *propriétés structurales* des réseaux nerveux. Ceux-ci apparaissent comme de véritables architectures modulaires dont les principales composantes (les dispositions spatiales des neurones – formant des couches, des colonnes, des noyaux, des aires cérébrales… – et les modalités de connexion au sein et entre les modules) sont mises en place au cours des premiers stades du développement.

- Il convient ensuite d'étudier le *fonctionnement* de ces réseaux nerveux, c'est-à-dire les modalités grâce auxquelles l'information est élaborée et transmise au sein de populations neuronales. Par information, on entend les signaux produits par les unités de traitement (neurones) sous la forme de changements

d'état physico-chimique de ces éléments (variation du potentiel électrique de membrane, potentiel d'action, action des neurotransmetteurs…).

- Enfin, le troisième niveau d'analyse cible les *fonctions*, à savoir l'expression intégrée de ces traitements d'information, réalisés localement au niveau des différents modules, à un niveau plus global, celui des comportements et des états mentaux de l'organisme dans sa totalité confronté aux contraintes et sollicitations du milieu extérieur. La signification de ces comportements et de ces états mentaux peut généralement, tout au moins à un niveau élémentaire d'analyse, être lue en termes de finalités fonctionnelles.

Les processus mentaux sont sous-tendus par des événements biophysiques et biochimiques.

L'approche réductionniste, habituellement pratiquée en neurosciences cognitives, articule ces trois niveaux (structure/fonctionnement/fonction) dans une relation explicative allant du complexe (*top*) pensé comme un effet global (les fonctions mentales et comportementales), vers le simple (*down*), pensé comme un ensemble de causes matérielles et efficientes locales (la structure/le fonctionnement).

Le succès actuel des neurosciences cognitives est incontestablement lié à l'approche multidisciplinaire de cet objet tricéphale, à l'interface des sciences du cerveau (neuro-anatomie, neurophysiologie, neurochimie, neurogénétique…) et des sciences cognitives (psychologie, linguistique, intelligence artificielle, sciences de l'information et du contrôle…).

Des avancées significatives

Notons que chacune de ces disciplines a connu, au cours des dernières décennies, des avancées considérables tant sur le plan conceptuel que sur le plan technique, et qui furent parfois l'objet d'une médiatisation et d'une mise en spectacle quelque peu problématiques. Ce n'est pas le lieu ici d'en faire l'analyse et la critique. Il nous semble cependant important pour notre propos (approche neuro-cognitive de la méditation) de souligner deux éléments tout à fait significatifs.

Le premier est le *changement de paradigme* qu'a connu la psychologie avec la révolution cognitive. Comme on le sait, le courant behavioriste (initié par Watson dans les années 1910) réduisait la psychologie à l'étude du comportement directement observable et de ses modifications, et plus précisément à l'étude des lois ou régularités qui relient les stimuli et les réponses. Les variables intermédiaires entre les stimuli et les réponses (traitement de l'information, activités mentales, représentations, intentions…) n'étaient pas jugées susceptibles de faire l'objet d'une approche scientifique.

La révolution cognitive des années 60 a permis de redonner toute leur place à ces variables intermédiaires, remettant au cœur même du programme de recherche des notions comme traitement d'informations, état mental, représentation consciente, traitement implicite ou inconscient, etc. Elle a en outre eu le mérite de mettre en œuvre des méthodes très fines d'analyse fonctionnelle des principales dimensions de la conduite.

Par dimension de la conduite, nous entendons notamment les fonctions perceptives, motrices, mnésiques, attentionnelles, motivationnelles, émotionnelles, symboliques… Il s'agit d'établir l'inventaire le plus fin possible des composants principaux de chacune de ces dimensions et de les relier dans des modèles séquentiels ou parallèles. Pareil descriptif va permettre de fournir une sorte de « cahier de charges » des opérations mentales élémentaires accomplies par l'esprit (humain) lorsqu'il réalise une tâche particulière.

Ainsi, prenons l'exemple de notre aptitude tout à fait banale à reconnaître des visages. L'analyse fonctionnelle de cette capacité perceptive (et mnésique) permettra d'identifier les propriétés très complexes d'un système de reconnaissance de formes spécifiques (les visages en l'occurrence). Comme on peut le comprendre aisément, ce cahier des charges fonctionnel permet, si du moins l'on accepte le postulat d'un parallélisme psychophysiologique - faisant partie comme on l'a noté plus haut du noyau dur des neurosciences cognitives -, d'établir l'inventaire des opérations que doit accomplir le cerveau lorsqu'il se montre capable de reconnaître des visages (capacité qui peut être sélectivement détruite chez des patients prosopagnosiques présentant des lésions cérébrales spécifiques).

Un second élément qu'il convient de mentionner est le développement spectaculaire que vont connaître les neurosciences cognitives à la suite de l'apparition des *techniques d'imagerie cérébrale* fonctionnelle. Parmi celles-ci, les méthodes non-invasives comme la tomographie par émission de positrons et l'imagerie par résonance magnétique fonctionnelle enregistrent des changements physiologiques associés aux modifications du flux sanguin cérébral lorsque le sujet d'expérience accomplit une tâche particulière (reconnaître un visage, exécuter un calcul, être attentif à un signal apparaissant dans un contexte bruité, etc.). Elles sont particulièrement efficaces pour indiquer avec une très bonne résolution spatiale la localisation des régions cérébrales concernées par les activités mentales impliquées dans la tâche. D'autres méthodes (l'électroencéphalographie et les potentiels évoqués) fournissent des informations précises sur le décours temporel des activations.

Le terme de méditation ne paraît pas a priori pouvoir être défini de manière opérationnelle.

Méditation et neurosciences

Après ce nécessaire détour par une présentation succincte des neurosciences cognitives, voyons maintenant comment la méditation est entrée dans le périmètre des thématiques de recherche actuelles.

Toute démarche expérimentale doit obligatoirement passer par une définition précise et univoque de l'objet étudié (en termes d'opérations ou de processus identifiables), objet qui sera alors considéré comme une variable pouvant être contrôlée autant que faire se peut. Cette contrainte semble rendre difficile, voire impossible, la mise en place de *designs* expérimentaux rigoureux concernant la méditation. En effet, le terme de méditation, renvoyant à une grande variété de pratiques et à un horizon très complexe de traditions spirituelles, philosophiques, idéologiques, ne paraît pas *a priori* pouvoir être défini de manière opérationnelle.

Néanmoins, au cours de la dernière décennie, plusieurs groupes de recherche (par exemple, ceux des universités américaines du Wisconsin, de Johns Hopkins, de Berkeley, de

Harvard, mais aussi des centres de recherche européens comme Zurich et Maastricht...) ont développé des stratégies expérimentales permettant d'interroger la méditation du point de vue des neurosciences grâce notamment aux techniques d'imagerie cérébrale fonctionnelle. En 2008, au cours d'un important colloque international qui s'est tenu à Washington, on fit le point sur ces recherches[1].

La solution méthodologique fut de rétrécir le champ d'investigations à certaines pratiques de méditation au sein de la tradition bouddhiste. En outre, ces pratiques furent elles-mêmes regroupées en deux principales catégories : celle des pratiques de l'attention focalisée (*AF*) et celle des pratiques de la pleine conscience (*PC*).

En ce qui concerne les pratiques d'attention soutenue et focalisée, il s'agit pour le méditant de se concentrer le plus longtemps possible sur un objet extérieur (un caillou, une fleur, la flamme d'une bougie...), ou sur une image ou une forme extérieure qui aura été visualisée ou encore sur un état particulier du corps comme le va-et-vient de sa propre respiration. L'attention doit être ramenée sur la cible choisie dès que le méditant prend conscience de l'irruption d'un distracteur.

Dans les pratiques de pleine conscience, il s'agit d'être parfaitement attentif, non pas à une cible maintenue en permanence dans le foyer attentionnel, mais à « tout ce qui surgit en soi et autour de soi, d'un instant à l'autre, à tout ce que nous voyons, entendons, ressentons ou pensons »[2] ; il s'agit pour l'esprit méditant de vivre en pleine lucidité l'expérience actuelle dans toute sa richesse sensorielle, émotionnelle et cognitive, sans se laisser distraire par des préoccupations ou des schémas automatiques de pensée. Cette méditation possède également des composantes éthiques et altruistes (état d'esprit bénéfique, empathie, souci de l'autre...). Ces pratiques PC, à l'inverse des pratiques AF, ne mettent pas en œuvre les processus de contrôle (*monitoring*) en termes d'engagement vers la cible, d'évaluation/désengagement vers le distracteur, de réengagement vers la cible... mais plutôt une sorte d'accueil à tout ce qui peut survenir d'instant en instant.

1. On pourra lire des revues récentes et très fouillées de ces travaux dans Antoine LUTZ *et al.*, « Meditation and the neuroscience of consciousness : an introduction », in *The Cambridge Handbook of Consciousness*, p. 497-549, 2007 et « Attention regulation and monitoring in meditation », *Trends in Cognitive Science*, 12, p. 163-169, 2008.

2. Matthieu RICARD, *L'art de la méditation*, NiL éditions, Paris, 2008.

Il est ainsi possible d'établir, jusqu'à un certain point, une analyse fonctionnelle relativement fine et différenciée des activités mentales impliquées dans chacun des styles de méditation : nous avons bien affaire à deux formes différentes d'attention/conscience. En accord avec la logique des neurosciences cognitives, les chercheurs font alors l'hypothèse générale qu'à ces capacités mentales différenciées sont associées des systèmes cérébraux de traitement relativement dissociables quant à leur localisation cérébrale. Afin de tester cette hypothèse générale, des échantillons de méditants bouddhistes ont été constitués, certains étant novices, d'autres experts ayant pratiqué en moyenne plus de 20 000 heures, d'autres encore ayant à leur actif plus de 44 000 heures de pratique.

Enjeux de ces expériences

Résumons en quelques mots le processus de construction de cette approche scientifique : nous croyons que cette élucidation méthodologique est un point capital dans toute tentative d'évaluation critique.

La méditation est tout d'abord définie opérationnellement et « réduite » à deux modalités particulières de traitement du signal. Elle peut alors être incluse dans un *design* expérimental relativement rigoureux (même si de nombreuses variables restent peu contrôlées), avec comme variables dépendantes la localisation et l'intensité des activations cérébrales mises en évidence par les techniques d'imagerie cérébrale, et comme variables indépendantes les deux « styles » de méditation d'une part et le degré d'expertise des sujets expérimentaux d'autre part.

Par ailleurs, afin d'objectiver le volet « cognitif » de la méditation, ces mêmes échantillons sont également soumis à des tests comportementaux afin d'évaluer leurs performances attentionnelles et le transfert de « bénéfices » éventuels de leur expertise sur d'autres activités mentales, grâce à des batteries standardisées et des situations bien étudiées en neuropsychologie (rivalité binoculaire, tâches d'attention dirigée, indiçage attentionnel, effet Stroop, etc.).

Enfin, suivant une démarche habituelle en sciences empiriques, les chercheurs énoncent un certain nombre d'hypothèses *a priori* en termes de résultats attendus, se basant sur l'abondante littérature en neurosciences cognitives consacrée depuis plusieurs décennies à l'attention sélective et aux états de conscience.

Il n'est guère envisageable de donner ici le détail des résultats mis en évidence par ces recherches. Nous invitons le lecteur intéressé à lire les différentes revues récentes publiées dans des journaux scientifiques et des ouvrages collectifs de haut niveau. Disons simplement pour résumer que, tant sur le plan comportemental que sur le plan neurophysiologique, des différences significatives apparaissent entre les novices (ou des sujets contrôles) et les méditants ayant une longue pratique.

Ainsi à titre d'exemples, les aires cérébrales préfrontales (cortex préfrontal dorsolatéral), frontales (sillon frontal supérieur) et pariétales (au niveau du sillon intrapariéral) sont significativement plus activées chez les méditants experts que chez les novices dans les pratiques d'attention focalisée ; on observe en outre une diminution de l'activité au niveau de l'amygdale chez les experts comparés aux novices (ceci semblant être corrélé avec la diminution significative des réactions émotionnelles).

Des différences significatives apparaissent entre les novices et les méditants ayant une longue pratique.

En ce qui concerne les pratiques de pleine conscience, on note aussi une réduction d'activités limbiques (amygdale) grâce probablement à l'action des cortex préfrontaux ventro-latéral et ventro-médian. On a également mis en évidence l'apparition, chez les méditants experts, d'oscillations de plus grande amplitude (par rapport aux novices ou aux contrôles) des ondes EEG dans la bande de fréquences γ (entre 30 et 80 Hz) ainsi que des synchronisations de phase de ces oscillations en particulier au niveau des électrodes fronto-pariétales. Ces phénomènes s'observent tant lors de périodes de méditation que lors d'état de repos, ce qui semble indiquer la présence de modifications structurales et fonctionnelles relativement importantes chez les experts.

Ces quelques données très partielles, présentées ici dans le seul but d'illustrer le type de résultats produits par ces recherches, confirment l'implication de tout un réseau d'aires céré-

brales dans le contrôle attentionnel et le traitement conscient de l'information.

Méditation et neuroplasticité

Avant de conclure par une réflexion critique concernant ces recherches, il convient de les situer dans un cadre théorique plus général, celui de la neuroplasticité. De quoi s'agit-il ? Fondamentalement, ce phénomène démontre que l'expérience vécue par l'organisme en dialogue avec son environnement laisse des traces dans le réseau neuronal en modifiant les poids synaptiques (c'est-à-dire l'efficacité ou le gain de transfert d'information entre neurones). Les synapses sont en permanence modifiées par l'expérience, ces changements pouvant être tant fonctionnels (à court terme, par des mécanismes de phosphorylation de protéines canaux notamment) que structurels (à long terme, par la synthèse de nouvelles protéines et l'apparition de nouvelles synapses, ou encore par le démasquage de connexions cachées).

On a ainsi pu montrer que les cartes corticales (aussi bien perceptives, motrices que cognitives) se modifient en fonction d'un entraînement. Une des premières mises en évidence de ces phénomènes chez l'humain concerne l'agrandissement des représentations corticales (cartes sensori-motrices) des 4 doigts de la main gauche chez des violonistes experts (doigts qui par apprentissage ont acquis une habileté prodigieuse) en comparaison à la cartographie corticales des mêmes 4 doigts de la main droite (condition contrôle).

Cette plasticité du tissu constitue une des propriétés les plus spectaculaires du fonctionnement nerveux, elle semble bien être omniprésente tout au long de l'échelle phylogénétique : elle fut mise en évidence chez des invertébrés aussi bien que chez les primates. Le cerveau : « entre cristal et fumée »[3], entre stabilité et plasticité… La morphologie et la physiologie cérébrales sont ainsi déterminées à la fois par des contraintes spécifiques (ainsi chaque espèce présente une anatomie nerveuse caractéristique faisant partie de son « enveloppe génétique »), mais aussi par d'importantes possibilités de modifications liées à l'appren-

3. Allusion à *Entre le cristal et la fumée. Essai sur l'organisation du vivant*, de Henri ATLAN (Seuil, 1986).

tissage et à la pratique, distribuées largement sur le réseau des connexions nerveuses.

On pense aujourd'hui que les souvenirs et la connaissance en général sont stockés dans des populations de neurones reliés par des valeurs spécifiques de gain (ou poids) synaptique. Cette double détermination, stabilité/plasticité, signe et incarne à la fois l'appartenance de chaque individu à une histoire collective (celle de son espèce permettant d'élaborer un monde propre commun) et l'absolue singularité de chacun due à l'histoire individuelle, à chaque fois unique.

Discernement critique

Il est temps de reprendre maintenant la question de départ et de proposer quelques pistes de réflexion critique sur ces recherches. Le statut des neurosciences cognitives est ambigu, et c'est ce qui en constitue la richesse : à la fois sciences physiologiques étudiant un organe constitué *in fine* de structures physico-chimiques, elles appartiennent clairement à la catégorie des sciences naturelles de type empirico-formel, dont le modèle épistémique est la physique. Idéalement, l'explication en sciences naturelles est déductive, elle prend appui sur des propositions axiomatiques posées au départ comme valables dans le cadre de la théorie choisie, et confronte le fait empirique à ces propositions théoriques universelles.

Jamais l'imagerie cérébrale fonctionnelle ne permettra de lire ce qui est fondamentalement en jeu dans la pratique méditative.

Ce type de démarche met en œuvre une pensée qui atteint (ou construit) ce qui dans la réalité à expliquer relève de l'intelligibilité opératoire. La chose réelle est ainsi celle qui a été produite et amenée à la présence comme un effet dont on peut rendre raison dans la mesure où il entre résonance (en phase) avec les formalismes syntaxiquement valables du modèle. Toute dimension de sens est résolument absente de ce type de pensée opératoire. Comme le disait Martin Heidegger, « la pensée calculante s'oblige elle-même à l'obligation de tout maîtriser à partir de la logique de sa manière de faire (…) Le calculer ne fait apparaître autre chose que le dénombrable… »[4].

4. Martin HEIDEGGER, *Questions I*, Gallimard, 1968, p. 80.

Mais les neurosciences cognitives appartiennent aussi de plein droit aux sciences de l'esprit (les fonctions mentales dont il a été question). Or le modèle des sciences empirico-formelles n'est pas en mesure de révéler la totalité du sens des productions et des œuvres humaines. Seule une approche compréhensive mettant en œuvre une démarche herméneutique est capable de mettre en lumière les dimensions signifiantes des conduites humaines.

Jamais l'imagerie cérébrale fonctionnelle ne permettra de lire ce qui est fondamentalement en jeu dans la pratique méditative, ses dimensions religieuse, ontologique… Jamais l'expérimentation contrôlée et le calcul statistique de résultats ne permettra d'approcher le sens intimement vécu de la méditation chez les mystiques, car il s'agit d'abord pour eux d'en vivre le mystère, à savoir « ce qui ne se laisse entrevoir qu'en se dérobant ».

Chaque œuvre humaine s'inscrit ainsi dans l'histoire des sociétés et prend sens par ce qu'elle innove, par ce qu'elle répète, par ce qu'elle transmet comme possibilité infinie d'interprétations et de transformations, par la richesse des possibles mises en relation au sein d'un réseau de significations qu'elle promeut. C'est de tout cela qu'il convient de rendre compte. Les neurosciences cognitives sont ainsi structurellement en tension entre deux pôles, expliquer et comprendre…

Laissons à Wittgenstein ces quelques derniers mots : « à supposer même que toutes les questions scientifiques possibles soient résolues, les problèmes de notre vie demeurent encore intacts (…) Il y a assurément de l'indicible. Il se montre, c'est le Mystique. (…) Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence »[5].

5. Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Gallimard, 1993, p.112.

Marc CROMMELINCK

lumière & vie

La question de l'école libre est sensible en France, et cela pour des raisons historiques que l'article de Philippe Blanc rappelle bien. C'est aussi une question complexe d'un point de vue théorique, dans le contexte d'une philosophie politique des droits de l'homme. De quel droit imposer des valeurs aux enfants par l'éducation? Et si l'on a ce droit, à qui revient-il en priorité ? aux parents et à la famille, ou à l'Etat, qui seul a concrètement la capacité d'organiser l'éducation à une échelle nationale ?

La France est marquée plus que d'autres Etats par une tradition politique forte d'éducation nationale et républicaine, liée sans doute à la fois à l'anticléricalisme révolutionnaire et à une conception étatique de la République. Il ne s'agit pas seulement de retirer au clergé son influence et sa suprématie en matière d'éducation, mais il s'agit de former de bons citoyens et de reconnaître à l'Etat son autorité en la matière. L'Etat est placé au-dessus de toutes les sociétés particulières, qu'il s'agisse des églises ou des familles. Il s'agit là de conceptions communes de la République, depuis Platon et Aristote à Rousseau, mais qui avaient été bousculées par l'émergence de la chrétienté et d'une Eglise s'affirmant universelle et revendiquant une autorité suprême en matière d'éducation.

Un parcours des textes pontificaux du XIXe siècle montre comment cette revendication s'atténue : la nécessité politique conduit à réclamer au moins la liberté de l'enseignement pour donner la possibilité d'éduquer de manière chrétienne les enfants des fidèles catholiques. Dans le contexte de la liberté religieuse, l'Eglise maintient cette réclamation, en l'appuyant sur le droit des enfants à une éducation chrétienne, consonnant ainsi avec l'esprit de diverses déclarations des droits de l'homme.

Mais la question se pose concrètement de ce qui reste d'une éducation spécifiquement chrétienne dans les écoles sous contrat régies par la loi Debré. La situation n'est pas la même dans toutes les écoles, ce qui explique peut-être l'optimisme de Philippe Blanc. C'est pour ma part en lisant l'enquête de Guy de Longeaux (parue en 2005 chez L'Harmattan) que j'ai mesuré la déchristianisation concrète de l'institution scolaire : était-ce là le fruit de la loi Debré ? ce qui était sauvé matériellement était-il ainsi mieux sapé intérieurement ? La question n'est pas posée seulement par certaines instances épiscopales « réactionnaires », c'est celle aussi de nombreux parents fidèles pratiquants qui ne voient pas pourquoi dépenser plus pour une éducation quasi-similaire, ou qui choisissent des écoles entièrement libres et beaucoup plus marquées quant à leur identité.

Faut-il à l'inverse se réjouir du processus de sécularisation de l'école sous contrat ? N'est-ce pas trop d'optimisme de penser qu'on fait ainsi de meilleurs chrétiens ? sommes-nous si sûrs que le processus de sécularisation soit inéluctable alors qu'il n'est peut-être qu'un modèle français et que la religion dans le monde n'a pas dit son dernier mot ? peut-on non seulement transmettre, mais vivre la foi, sans expressions symboliques et rituelles, sans insertion communautaire, sans une dimension existentielle religieuse ? Autant de questions que soulèvent ces regards croisés…

La rédaction

Philippe BLANC

Philippe BLANC est professeur d'histoire et Directeur général du Centre scolaire Saint-Thomas d'Aquin - Veritas (qui comprend aujourd'hui des lycées et collèges à l'Ouest de Lyon : Oullins, Mornant, Saint-Genis-Laval). Lumière & Vie le remercie d'avoir accepté la publication de son article paru dans la revue du Centre scolaire (*La Gazette Thomiste* n° 54, mai 2010).

La liberté d'enseignement en France

La célébration des cinquante ans de la loi Debré en décembre dernier est l'occasion de parcourir le rude chemin suivi par la liberté d'enseignement dans notre pays depuis la Révolution française. La liberté d'enseignement appartient au groupe des libertés fondamentales comme la liberté de pensée, de conscience, de religion, d'opinion, de la presse, d'expression, de réunion, d'association. Elle forme l'une des conditions indispensables pour l'exercice d'une véritable démocratie.

Cette liberté d'enseignement, c'est tout d'abord le droit pour les parents d'instruire, de faire instruire et d'éduquer leurs enfants selon leurs convictions religieuses et philosophiques. C'est aussi le droit pour tout homme, pour toute association, spécialement les Eglises, de concevoir un projet éducatif original de formation de la jeunesse, de fonder, diriger et animer des écoles et de répondre ainsi au désir des familles. Ainsi a-t-on pu constater plusieurs fois dans l'histoire récente que ce sont les écoles libres qui ont répondu les premières aux désirs et aux besoins des familles : écoles maternelles, cours commerciaux, écoles agricoles, écoles d'apprentissage, écoles pour handicapés… Ces écoles peuvent aussi le mieux et le plus rapidement s'adapter à ces besoins nouveaux avec toute l'originalité voulue parce qu'elles sont en prise directe avec la réalité et bénéficie d'une réelle autonomie.

Lumière & Vie n°287, juillet-septembre 2010 - p. 100-109

C'est aussi, dans ces écoles, le droit à la liberté pédagogique et plus largement le droit à la liberté éducative. Il se trouve qu'en France, c'est surtout l'Eglise catholique qui a défendu et a bénéficié de cette liberté d'enseignement, car pour elle, cette œuvre d'éducation est une mission d'Eglise, une façon d'annoncer et de vivre l'Evangile de Jésus-Christ. Aujourd'hui, pour beaucoup de jeunes et de familles, l'école catholique est le seul contact avec l'Eglise. Comme pour toutes les libertés, il faut que la liberté d'enseignement soit reconnue et proclamée et que ceux qui veulent en user en aient les moyens matériels.

Une longue marche vers la liberté

Depuis ses origines, l'Eglise catholique s'est souciée de l'enseignement, de la formation chrétienne des enfants. En France, l'Eglise catholique a bénéficié concrètement de la liberté d'enseignement jusqu'en 1789. Ainsi a-t-elle créé de nombreuses « petites écoles », des collèges et des universités. De nombreux prêtres, religieux, religieuses à travers des ordres religieux et des congrégations enseignantes se sont consacrés à cette mission d'Eglise. Cependant, l'Eglise restait tributaire de la volonté royale, comme le ressentirent durement les jésuites lors de l'interdiction prononcée par le roi Louis XV en 1762 envers leur ordre, entraînant la fermeture de leurs collèges et leur expulsion de France.

Il a fallu attendre le XIXe siècle pour que l'Etat reconnaisse la liberté d'enseignement formellement, et cela non sans difficultés. Cette reconnaissance et ses aléas sont toujours à replacer dans le cadre des rapports entre l'Eglise et l'Etat.

La révolution a supprimé les ordres religieux et les congrégations, confisqué tous les biens du clergé et mis fin à leurs œuvres. Les révolutionnaires ont oscillé entre une liberté totale d'enseignement et la prise en charge totale de l'éducation et l'instruction des enfants soustraits à l'influence de leur famille. Avec la création de l'Université et la collation des grades en 1806, le Premier Empire donne à l'Etat un véritable monopole sur l'enseignement, même si l'Eglise renaissante se soucie presque seule d'assurer l'enseignement primaire. La Restauration ne

remit pas en cause ce monopole. L'Eglise obtient aussi le droit d'ouvrir des séminaires pour la formation des prêtres.

Ce sont les catholiques libéraux qui à partir de 1830 contestent ce monopole de l'Université et réclament la liberté d'enseignement. Leur devise « Dieu et la liberté » est tout un programme à elle seule. L'un des champions de cette cause, le Père Lacordaire, soutenu par Montalembert et Lamennais, ouvre en 1831 une école libre à Paris. Elle est fermée deux jours plus tard par la police. Lacordaire perd son procès mais gagne l'opinion à la cause de la liberté scolaire. Ainsi en **1833**, la **loi Guizot** accorde-t-elle la liberté à l'enseignement primaire.

Ces premiers pas vers la liberté d'enseignement ne règlent pas la question de l'enseignement secondaire et supérieur. L'histoire des collèges libres de la première moitié du XIXe siècle montre bien les difficultés qu'ils rencontraient pour être reconnus de plein exercice par l'Etat, c'est-à-dire ayant le droit de présenter leurs élèves au baccalauréat. Une douzaine d'établissements avait réussi à obtenir ce privilège[1].

1. Le collège Saint-Thomas d'Aquin, appelé aussi le collège d'Oullins, faisait partie de ces heureux élus.

L'article 9 de la constitution de la Seconde République (1848) reconnaît la liberté d'enseignement mais la soumet à l'Etat. Elle s'exerce « selon les conditions de capacité et de moralité déterminées par les lois et sous surveillance de l'Etat ». En mars **1850**, à l'instigation des catholiques libéraux, est votée la **loi Falloux**. Elle assure une véritable liberté d'enseignement pour le secondaire et permet même une aide partielle à l'investissement. En quelques années, près de 300 collèges secondaires catholiques sont créés ou reconnus. Si dans ses débuts, le Second Empire favorisa ces établissements, les tracasseries administratives se multiplièrent dans la deuxième décade de son existence[2].

2. Les débuts de l'école Albert-le-Grand à Arcueil en témoignent.

En 1875, est votée une loi reconnaissant la liberté de l'enseignement supérieur et permettant la création de facultés catholiques. Mais entre 1879 et 1914, avec les lois Ferry notamment, on voit cette liberté d'enseignement remise en cause ou affaiblie dans les faits par les républicains : suppression de la lettre d'obédience, gratuité de l'enseignement primaire public, mise en place de la laïcité dans l'enseignement primaire public (qui souvent s'éloigna de la neutralité pour sombrer dans un réel anticléricalisme), interdiction aux prêtres, religieux et religieuses

d'enseigner dans l'enseignement public. Les familles, les responsables de l'Eglise catholique et les notables ouvrirent alors de nombreuses écoles primaires dans tout le pays pour accueillir les enfants dont les parents refusaient l' « école sans Dieu ».

Afin de réduire l'influence sociale et politique de l'Eglise, plutôt favorable à la monarchie qu'à la République, les radicaux socialistes votèrent en **1903** la **loi contre les congrégations** non autorisées qui entraîna la fermeture de nombreuses écoles congréganistes, la confiscation de leurs propriétés et l'expulsion de leurs membres. Certains religieux se sécularisèrent pour poursuivre leur apostolat auprès des jeunes. D'autres créèrent de nouvelles maisons sur tous les continents et ainsi s'internationalisèrent[3].

3. Aujourd'hui où les vocations religieuses se font rare en France, nombre de ces congrégations accueillent de nouvelles recrues issues d'Amérique, d'Afrique, d'Asie ou d'Océanie.

En 1914, cependant, la République n'oublia pas de rappeler sous les drapeaux les religieux qu'elle avait expulsés de France quelques années auparavant… Ces religieux répondirent tous présents et nombreux furent ceux qui tombèrent au champ d'honneur. Forts de ce sacrifice, de la fraternité des tranchées née entre ceux qui croyaient au ciel et ceux qui n'y croyaient pas, du patriotisme manifesté par l'Eglise catholique et par tous les catholiques, on assiste à un certain retour au calme. Certains religieux rouvrent des écoles[4].

4. Par exemple, les dominicains créent l'Ecole Lacordaire à Marseille en 1918 ou reprennent leurs établissements comme à Saint-Thomas d'Aquin d'Oullins en 1928.

En **1919**, la **loi Astier** garantit la liberté d'enseignement pour l'enseignement technique. En 1930, l'enseignement secondaire public bénéficie à son tour de la gratuité, ce qui aggrave la disparité financière entre les établissements publics et les établissements privés.

Pendant le régime de Vichy, les religieux et religieuses sont à nouveau autorisés à porter l'habit religieux dans leurs écoles. Des mesures concrètes sont prises pour aider les familles : l'autorisation d'accueillir des élèves boursiers dans l'enseignement privé et des subventions départementales. Cette aide financière sera immédiatement supprimée à la Libération.

Cependant, après la deuxième guerre mondiale, à plusieurs reprises, des instances internationales réaffirment le droit à la liberté d'enseignement. Ainsi l'article 13 de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de l'O.N.U. en 1946 : « Les

Etats s'engagent à respecter la liberté des parents de choisir pour leurs enfants des établissements autres que ceux des pouvoirs publics, mais conformes aux exigences minimales qui peuvent être prescrites ou approuvées par l'Etat en matière d'éducation… et de faire assurer l'éducation religieuse et morale de leurs enfants conformément à leurs propres convictions ». Ou encore l'article 26 (3ème alinéa) de la Déclaration des Droits de l'Homme de l'O.N.U., en décembre 1948 : « les parents ont, par priorité, le droit de choisir le genre d'éducation à donner à leurs enfants ». La constitution de la Ve République réaffirme elle aussi la liberté d'enseignement, ainsi que la Déclaration des Droits de l'Enfant, en 1959. La Convention Européenne de sauvegarde des Droits de l'Homme, de 1950, ratifiée par la France le 3 mai 1974 stipule (article 2) que « L'Etat dans l'exercice des fonctions qu'il assumera dans le domaine de l'éducation et de l'enseignement, respectera le droit des parents d'assurer cette éducation et cet enseignement conformément à leurs convictions religieuses et philosophiques ».

Cependant, si cette liberté formelle d'enseignement est bien proclamée et admise par la plupart, il reste à ce qu'elle puisse être réelle et concrète pour tous : la seule reconnaissance d'un droit ne suffit pas. Parents d'élèves, responsables de l'enseignement catholique, hiérarchie catholique, hommes politiques se mobilisent donc à travers pétitions, manifestations, et grève de l'impôt entre 1945 et 1959 pour en obtenir les moyens matériels.

En septembre 1951, deux lois apportent une contribution financière aux familles : la Loi Marie permet d'attribuer des bourses nationales aux élèves de l'enseignement privé, et la Loi Barangé accorde une aide forfaitaire aux parents d'élèves pour compléter le salaire des maîtres de l'enseignement libre. Mais seule la loi Debré du 31 décembre 1959, a permis de soulager réellement la situation matérielle des établissements, des familles, des maîtres et des salariés des établissements privés par la signature d'un contrat simple ou d'association avec l'Etat[5].

Aujourd'hui, l'Enseignement Privé scolarise 20 % des élèves en France. Ce taux varie suivant l'histoire et la situation économique et démographique, des régions. Un élève sur deux est scolarisé à un moment de sa scolarité dans l'enseignement privé. Sans la loi Debré, les établissements scolaires privés catholiques

5. Voir l'encadré à la fin de l'article « Le contrat d'association avec l'Etat ». Signalons aussi, depuis la loi Debré, la loi Rocard pour l'Enseignement Agricole, en 1984.

n'existeraient plus ou seraient réservés à ceux qui pourraient régler des scolarités dix fois plus importantes.

La liberté d'enseignement est un acquis auquel l'immense majorité du peuple français est très attachée. La loi Debré a globalement pacifié les relations entre l'enseignement public et l'enseignement privé. La loi a permis à l'Etat de scolariser tous les enfants du baby-boom, en limitant ses investissements immobiliers déjà considérables. Elle a permis d'améliorer les conditions matérielles des enseignants et des personnels non enseignants qui étaient maigrement rémunérés avant la signature des contrats. Elle a permis aux familles d'exercer réellement la liberté d'enseignement pour l'éducation de leurs enfants sans être trop pénalisés financièrement.

Les contrats ont entraîné une réelle assimilation des établissements privés à l'Education Nationale qui sous bien des aspects est positive. Cependant l'informatisation de la gestion administrative amplifie le contrôle de l'Etat sur le fonctionnement des établissements privés. Les restrictions appliquées au principe du besoin scolaire reconnu réduisent la marge de manœuvre des établissements pour leur développement. Les instances de l'Enseignement Privé (directions diocésaines, CODIEC, CAEC, CRAEC, secrétariat général de l'Enseignement Catholique) fédèrent de plus en plus les établissements, interviennent dans leur existence et limitent elles aussi l'autonomie des établissements privés.

Une part importante de liberté subsiste, si l'on veut bien s'en saisir, dans l'élaboration du projet éducatif, pédagogique et pastoral de chaque maison. A chacun des acteurs de l'établissement, chef d'établissement, aux professeurs et aux éducateurs, il revient de faire vivre cette liberté de l'enseignement au quotidien. L'avenir appartient aux établissements qui offrent un projet fort, dynamique, irrigué par les valeurs évangéliques, par l'attachement à la personne du Christ et incarné dans un charisme éducatif original.

Philippe BLANC

Le contrat d'association avec l'Etat

- l'établissement

La **loi Debré** (du 31 décembre 1959) reconnaît des établissements privés associés à l'Etat qui participent au service public. La loi ne reconnaît que des établissements privés[1]. Le contrat est signé avec chaque établissement et non avec l'Enseignement Privé ni avec l'Eglise. Il est signé par le préfet, le chef d'établissement et le président de l'organisme de gestion de l'établissement privé.

Des avenants à ce contrat sont déposés pour toute modification de la structure pédagogique, pour toute ouverture de classe, pour toute modification des tarifs en vigueur. Ce qui préside aux ouvertures de classes, sections, options sous contrat avec l'Etat, c'est le principe du besoin scolaire reconnu. Chaque établissement (collège, lycée) dispose d'une Dotation Horaire Générale (des heures d'enseignement rémunérées par le Ministère de l'Education Nationale) revue annuellement par le rectorat et l'inspection académique en fonction des effectifs, du nombre de divisions, des programmes, des options, sections autorisées dans l'établissement.

Chaque trimestre, l'Etat, les collectivités territoriales (commune pour le primaire, département pour les collèges, région pour les lycées) versent une subvention de fonctionnement, le forfait correspondant au coût estimé d'un élève externe du public. Chaque année, les collectivités territoriales (département pour les collèges, région pour les lycées) versent une subvention couvrant très partiellement les investissements immobiliers et les équipements des établissements. A cela s'ajoute une subvention pour les transports scolaires des élèves dont bénéficient directement les familles.

- le personnel enseignant

Les enseignants sous contrat doivent avoir les diplômes identiques à ceux requis pour enseigner dans l'Enseignement Public. Ils subissent les mêmes épreuves pour les concours de recrutement que celles des concours pour l'Enseignement Public. Ils suivent la même formation professionnelle initiale que leurs collègues du public. Ils sont rémunérés par le Ministère de l'Education Nationale. Ils sont de droit public.

Le recrutement des enseignants suit une procédure administrative qui respecte un certain nombre de règles : publication des postes vacants par académie, candidature des enseignants auprès du chef d'établissement, entretien entre le chef d'établissement et les candidats, avis du chef d'établissement qui a la possibilité de retenir l'enseignant qui ré-

1. Il est nécessaire d'avoir fonctionné hors contrat durant cinq ans avant de signer le contrat avec l'Etat.

pond le mieux au projet éducatif et pédagogique de l'établissement, avis de la commission de l'emploi (représentants des syndicats de maîtres, de chefs d'établissement, du Rectorat, directeur diocésain), nomination du professeur dans l'établissement par le Recteur, possibilité du chef d'établissement de refuser cette nomination.

Dans l'idéal, ce sont deux libertés qui s'accordent autour d'un projet éducatif: liberté du chef d'établissement de constituer son équipe pédagogique et liberté de l'enseignant de se porter candidat vers les établissements de son choix. Le contrat de l'enseignant est lié à l'existence de l'établissement. Le remplacement des enseignants absents se fait via les services du Rectorat; l'avancement et les salaires des enseignants sont semblables à ceux du public.

Dans le respect de la liberté de conscience, les enseignants ont l'obligation d'assurer l'enseignement conformément:

- aux programmes de l'Education Nationale, et aux règles générales appliquées dans l'enseignement public en matière d'horaires. Ils n'ont pas l'obligation de se conformer aux méthodes de l'enseignement public. Ils bénéficient d'une réelle liberté pédagogique. Ils sont régulièrement inspectés et notés par les Inspecteurs Pédagogiques Régionaux. Le Bulletin de l'Education Nationale est la référence ainsi que les circulaires administratives.
- au caractère propre de l'établissement qui se décline de manière différente selon les établissements en fonction des traditions éducatives et spirituelles diverses. Cette polyphonie du caractère propre interdit de l'enfermer dans un modèle unique. Cette manière libre, conséquente et responsable de penser et de mettre en œuvre la tâche d'éducateurs repose sur le fondement immuable de la foi en Jésus-Christ. Cette implication des enseignants suppose au minimum le devoir de réserve et surtout un investissement dans les projets éducatifs et religieux relevant du projet de l'établissement. Ainsi les enseignants participent à la convergence entre la liberté de conscience des individus et l'identité culturelle spécifique à un groupe qui exerce sa liberté d'expression et d'éducation.

- le personnel non enseignant

C'est un personnel de droit privé, salarié de l'organisme de gestion. Ce personnel est réparti en personnel administratif et des services (économat, comptabilité, entretien, accueil, gardiennage, nettoyage, informatique, laborantines, secrétaires, infirmières,…[2]) et en personnel d'éducation (surveillants, conseillers principaux d'éducation, responsables de niveau, adjoints de direction, catéchistes, aumônier).

- le chef d'établissement

Le chef d'établissement est nommé par la tutelle religieuse (évêque ou congrégation religieuse) et signe un contrat de travail avec l'organisme de gestion de l'établissement. Il reçoit une lettre de mission qui peut lui être retirée et entraîner son licenciement (Droit

2. La restauration est souvent confiée à une entreprise extérieure.

canonique). Il doit posséder les titres universitaires (licence, maîtrise) ou avoir réussi les concours de recrutement de l'Education Nationale, avoir cinq ans d'expérience en milieu scolaire (certificat de stage), un casier judiciaire vierge, être de nationalité française. Il est l'objet d'une enquête de moralité. Il dépose une demande d'autorisation d'ouverture de l'établissement à l'inspecteur d'Académie, au procureur, au préfet et auprès du maire de la commune. Il ferme administrativement l'établissement quand il le quitte définitivement. Il représente le recteur auprès des enseignants (par exemple : notation administrative annuelle des enseignants).

- les élèves et les parents

Par la loi et par choix pastoral de l'Eglise, l'école privée catholique est ouverte à tous les élèves. Le recrutement des élèves respecte le libre choix de l'école reconnu par la constitution de la Ve République. Cela nécessite une démarche personnelle des parents pour inscrire leur enfant auprès d'un établissement privé : dossier, rendez-vous, admission prononcée par le chef d'établissement. Là aussi, se retrouve le principe de deux libertés qui s'accordent autour d'un projet. Le projet éducatif de l'établissement est antérieur aux familles et continue à vivre après le départ de leurs enfants.

L'enseignement privé n'est pas soumis à la carte scolaire. Les parents peuvent retirer leur enfant à tout moment ; l'exclusion définitive d'un élève suppose un formalisme proche de celui de l'Enseignement Public. Le règlement intérieur des élèves est propre à chaque établissement ainsi que les horaires, les activités péri-scolaires, les procédures disciplinaires, la représentation des parents, le rôle des délégués de classe.

Les parents versent une scolarité couvrant les frais non pris en charge par l'Etat (dépenses d'ordre religieux, constructions nouvelles, etc.). Pour permettre l'accueil du plus grand nombre, un système de quotient familial ou de bourses internes a été mis en place. Les élèves de l'Enseignement Privé bénéficient du système de bourses de l'Education Nationale. Les frais de demi-pension et de pension ne sont pas subventionnés par l'Etat et les collectivités. Une évolution se dessine ici ou là. Les élèves passent les mêmes examens (Brevet, Bac, BTS, CAP, BEP) que leurs camarades de l'Enseignement Public. Les résultats des établissements sont chaque année analysés par l'Education Nationale et rendus publics.

Les parents se fédèrent dans une association propre à l'enseignement catholique, l'APEL. Ils peuvent s'investir de façon appréciable dans la vie de l'établissement : bénévolat, catéchèse, BDI, fêtes, bourses aux livres, etc. Le rôle des anciens élèves est souvent important envers l'établissement qui les a formés : réseaux d'anciens, soutien matériel, aide à l'orientation et aux stages, etc.

- l'association de gestion

Dans le cadre de la législation scolaire et le respect des statuts de l'enseignement catholique, l'Association de gestion a pour but de déterminer les moyens nécessaires au fonctionnement matériel des établissements scolaires dont elle a la charge, et de promouvoir la formation spirituelle, morale, sociale, artistique, littéraire et physique des jeunes qui sont confiés aux dits établissements.

L'Association a la charge et la responsabilité de la gestion économique, sociale et financière de l'établissement scolaire. Le contrôle financier des établissements scolaires incombe au Trésorier Payeur Général du département.

- la tutelle religieuse

Cette tutelle garantit le caractère catholique de l'établissement. Elle est assurée soit par le diocèse du lieu, soit par une congrégation religieuse. Elle procède à des visites de tutelle régulièrement, nomme et accompagne le chef d'établissement, valide l'embauche des catéchistes, participe à la vie de l'établissement.

- les bâtiments

Les bâtiments sont la propriété soit d'une association immobilière (diocèse, paroisse, congrégation religieuse, anciens élèves), soit de fondations. Elle loue les locaux à l'association de gestion à l'usage exclusif d'une école catholique (bail commercial ou commodat : mise à disposition gratuite en échange de la réalisation des travaux relevant du propriétaire). Tous les loyers perçus sont réinvestis dans l'entretien des bâtiments ou permettent au propriétaire d'assurer les charges qui lui incombent.

- le projet d'établissement

Il est élaboré par la communauté éducative de l'établissement et validé par le chef d'établissement et la tutelle religieuse. Il repose sur des valeurs, des principes et des actions puisés dans l'évangile et la personne du Christ et dans les charismes éducatifs des congrégations religieuses fondatrices.

Philippe BLANC

Guy de LONGEAUX

Guy de LONGEAUX a enseigné la sociologie des religions à l'Institut Catholique de Paris. En 2005, chercheur à l'École Pratique des Hautes Études, il publie *Christianisme et laïcité, défi pour l'école catholique* (L'Harmattan, préface de Jean-Paul WILLAIME).

École catholique et sécularisation

« En des temps nouveaux où la religion chrétienne se vide, n'attire plus ni ne progresse, … l'Eglise n'en est pas altérée dans son identité, n'a rien perdu de sa raison d'être, ni de son universalité, mais se doit de redevenir, par d'autres moyens que proprement religieux, ce qu'elle est par nature et par origine, la vivante annonce du Royaume qui passe au milieu des hommes ».

Joseph MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, t. II, vol. 2, Cerf, 2008, p. 985

La publication récente du livre *Les jeunes, l'école et la religion*[1] ranime mes réflexions d'il y a 5 à 10 ans sur le rapport à la laïcité de l'école catholique sous contrat, lorsque je menais les enquêtes ayant abouti au livre publié en 2005. Il ne serait certainement pas opportun de ranimer une polémique alors que la question de l'école catholique sous contrat est généralement considérée comme apaisée. Néanmoins, bien que ma situation marginale par rapport à l'Enseignement catholique ne me permette pas d'envisager tous les aspects du problème, on me permettra de formuler les questions que je me pose au sujet de l'école catholique lorsque j'essaye d'imaginer l'avenir du christianisme dans notre monde sécularisé. Cette sécularisation, certains accusent l'école catholique d'en être imprégnée de plus en plus et d'y perdre son âme ; ne serait-elle pas au contraire une évolution souhaitable pour elle, préfigurant ce que pourrait être le mode de présence et d'expression du christianisme demain ?

Le mode d'expression du christianisme, à chaque époque, « s'incult ure », pourrait-on dire, dans l'esprit du temps. Et il ar-

1. Sous la direction de Céline BERAUD et Jean-Paul WILLAIME, Bayard 2009. Recension par l'auteur dans *L&V* n° 286, p. 129-130.

Lumière & Vie n°287, juillet-septembre 2010 - p. 110-116

rive que celui-ci soit en avance sur la vision qu'a l'Église d'elle-même. On ne s'en étonnera pas si l'on pense que l'esprit de l'Évangile a souterrainement travaillé les mentalités leur faisant devancer, dans les faits, de façon peut-être sauvage, la prise de conscience que tarde à réaliser une Église alourdie par sa masse mondiale et son traditionalisme institutionnel.

La loi de séparation de 1905, inspirée par l'esprit du temps, mettait en évidence une vérité chrétienne dont l'Église n'avait pas une conscience claire, et même contre laquelle elle se défendait. Aujourd'hui la séparation de l'Église et de l'État est vantée pour sa conformité à l'Évangile.

La loi Debré de 1959 réalisait un difficile compromis à la suite d'une longue bataille politique. Elle tirait l'Enseignement catholique au-delà de la vision qu'il avait de lui-même en introduisant une distinction, dans son fonctionnement même, entre son rôle de service d'Église et son rôle de service public. A ce dernier titre, le financement du salaire de ses professeurs était désormais assuré, mais l'école sous contrat s'engageait à scolariser tout public, pas seulement un public motivé par la foi. Les contrats passés avec l'État placent les établissements catholiques sous la tutelle de l'Éducation Nationale pour le contenu de l'enseignement et celui-ci doit être dispensé dans le respect des consciences. Cela revient à introduire une certaine laïcité dans l'école catholique, tandis que lui est reconnu un « caractère propre » permettant l'expression de son identité religieuse dans le périscolaire. Cela consonne avec la notion de liberté religieuse énoncée par Vatican II, induisant que rien de religieux ne peut être imposé d'office à l'ensemble des élèves.

Toutefois un certain flou entourant la notion de « caractère propre » laissait place à de l'ambiguïté dans la façon d'extérioriser le projet chrétien d'une école catholique sous contrat. Celle-ci se présente aux familles et aux enseignants avec un « projet éducatif » prônant des valeurs humanistes valables pour tous, tout en les référant explicitement à leur inspiration évangélique. Cela n'impose pas une adhésion personnelle à l'Évangile, certes. Mais un cours de « culture religieuse » hebdomadaire est en général ajouté aux programmes de l'Éducation Nationale et il prend volontiers la forme d'une catéchèse discrète. Lorsque les élèves sont en majorité de milieux catholiques plus ou moins

pratiquants, on voit, ici ou là, des cours de catéchèse et des messes figurer dans l'emploi du temps pour tous les élèves, tout du moins dans les petites classes.

Et, alors que des laïcs ont progressivement remplacé les clercs dans la fonction de chef d'établissement, l'Église de France a voulu, pourrait-on dire, les « cléricaliser » en leur donnant une « mission pastorale ». N'est-ce pas revenir sur la notion de séparation des pouvoirs, en mettant le chef d'établissement dans l'ambiguïté d'être à la fois le pasteur d'une communauté, considérée comme chrétienne, et le directeur d'une activité laïque d'enseignement de cette même communauté dans laquelle coexistent diverses appartenances, religieuses ou non ? Il y a, de la part de l'Église, comme une peur de perdre son emprise religieuse sur l'ensemble de la petite société qu'est cette école, alors que la loi suppose une séparation des pouvoirs et que l'esprit de l'Évangile le voudrait.

A la fin des années 1960, il y eut un débat interne dans l'Enseignement catholique sur la façon de comprendre le « caractère propre ». Fallait-il, au plus près de la loi, envisager l'éducation de la foi comme une activité libre et périscolaire dans un établissement où l'enseignement est laïque ? Ce n'est pas ce qui a prévalu. Le caractère propre fut défini comme englobant l'enseignement lui-même : il devait « lier dans le même temps et le même acte l'acquisition du savoir, la formation de la liberté, l'éducation de la foi »[2]. Est-ce là admettre qu'un enseignant peut, dans cette école, mélanger dans son enseignement le discours de la foi et celui de la discipline enseignée, scientifique, historique, etc. ?

2. Cité par Edmond VANDERMEERSCH in *Ecole, Église et laïcité. Souvenirs autour de la loi Debré,* L'Harmattan, 2008.

Il y a d'ailleurs à considérer que le flou laissé par la loi sur cette notion de caractère propre peut présenter un danger dans le cas d'entités religieuses peu scrupuleuses sur ce point qui demanderaient à bénéficier d'un contrat. Verrait-on, par exemple, l'État contribuer à financer un prosélytisme politico-religieux sous prétexte qu'il s'agirait du caractère propre d'une école sous contrat ?

Le projet de loi Savary, en 1984, proposait d'insérer l'enseignement privé dans un grand service public, en intégrant les maîtres du privé dans la fonction publique, mais en reconnais-

sant l'autonomie de toute école (même publique) présentant un « projet d'établissement ». C'était sans doute, pour l'Enseignement catholique, une occasion à saisir, permettant de clarifier la distinction des fonctions. L'éducation de la foi s'en serait trouvée plus autonome et, de plus, reconnue par le service public dans son rôle propre, car le projet de loi envisageait un accès plus ouvert aux catéchistes et aux aumôniers dans l'enseignement public lui-même.

Edmond Vandermeersch, jésuite, qui avait été, de 1964 à 1970, adjoint au secrétaire général de l'Enseignement catholique, était favorable à la loi Savary : « Pour ma part, écrit-il, je pris publiquement parti pour cette loi qui me semblait, dans la perspective de la loi Debré, susceptible d'instaurer une coopération structurelle entre l'enseignement catholique et l'enseignement public ». Le monde catholique se rebiffa, ce fut la grande manifestation de 1984 ; le projet fut abandonné. « D'une certaine façon, l'Église de France refusait de se désapproprier, ou du moins d'alléger, son emprise sur des institutions... »[3]. Elle ne pouvait se défaire de l'idée qu'une école appelée catholique se devait de proposer la foi y compris dans l'enseignement — selon le principe : « proposer n'est pas imposer » — et qu'il n'était pas concevable qu'un enseignement laïque ait lieu sous son toit. De nouveau, la société avait de l'avance sur l'Église.

3. Ibid. p.137.

Toutefois les familles ne s'y trompent pas. Toutes les enquêtes montrent que ce n'est pas pour des raisons religieuses que l'École catholique sous contrat est majoritairement choisie. Elle est choisie en général comme une alternative aux établissements publics, en pensant y trouver un « encadrement »[4] éducatif, un suivi individuel des élèves, ainsi que, sans doute, une culture religieuse, mais pourvu que celle-ci soit objective et ouverte à la pluralité religieuse, c'est-à-dire, finalement, laïque. Le caractère religieux de cette école, dans l'esprit des gens, est d'ailleurs considéré comme un plus sur le plan éducatif et aussi parce qu'une culture religieuse n'est pas à négliger, mais ils s'attendent à ce que ce soit dans le respect de la laïcité. L'alternative présentée par cette école est perçue comme une autre modalité du service public.

4. C'est le mot employé majoritairement par les élèves pour spécifier une école catholique par rapport à un établissement public.

Ainsi, à part une minorité de chrétiens que l'on pourrait qualifier de traditionnels, les familles ne s'adressent pas à cette

école comme à un service d'Église. Ils ne s'étonnent pas que des activités cultuelles et catéchétiques existent en ce lieu pour ceux qui le souhaitent, pourvu qu'elles soient sans incidence sur la vie scolaire d'ensemble. Cela est vécu comme une forme de coexistence laïque avec les chrétiens du lieu dont on souhaite que l'influence, même si elle est forte, reste discrète et se prête au débat. Dans ces établissements catholiques, on voit éventuellement passer des dates liturgiques importantes qui n'interrompent pas les cours. La foi qui anime la communauté chrétienne présente dans ces écoles ne s'extériorise pas nécessairement comme un culte. Le christianisme tend à se vivre autrement que de façon religieuse. Sécularisation, certes, mais occasionnant un ressourcement de la foi dans ses origines. Pour les premiers disciples, en effet, il s'agissait de sortir de la religion de la Loi et de devenir des adorateurs « en esprit et en vérité ».

Si, aujourd'hui, dans les églises, on constate régulièrement un vieillissement et une raréfaction de l'assistance à la messe, c'est que les jeunes ne se déplacent plus pour des messes qu'ils trouvent stéréotypées, ennuyeuses, où l'on parle de choses sans rapport avec leur vie concrète et leurs centres d'intérêt. L'enquête dont rend compte le livre, *Les jeunes, l'école et la religion*, les trouve cependant « ouverts à une certaine forme de spiritualité », mais en tous cas réfractaires à toute emprise religieuse, jaloux de leur liberté. Ils sont mûrs pour un christianisme se traduisant dans les comportements et dans les relations avec les autres sans avoir besoin de s'exprimer par un culte. Il s'agit bien de maturité, je pense. La religion tombe, arrivée à maturité, pour cette génération.

La « sortie de la religion » dont parle Marcel Gauchet est sans doute un phénomène irréversible et qui est à prendre comme un « signe des temps », selon la notion énoncée par Vatican II pour désigner ce dont les chrétiens ont à tenir compte pour repenser la foi. Cela ne sonne pas la fin du christianisme; cela l'appelle au contraire à retrouver son élan d'origine. Or, à son origine, il n'est pas une religion, il naît même contre la religion, libérant l'homme de son emprise. Lorsqu'on demande à Jésus de rendre compte de sa mission, il fait état de tout ce qu'il fait pour remettre les hommes debout : « Voyez : Les aveugles voient et les boiteux marchent. Les lépreux sont guéris et les sourds entendent. Les morts ressuscitent et la bonne nouvelle est an-

noncée aux pauvres » (Mt 11,4-5). Il n'enrôlait pas les gens dans une religion. Ceux qu'il avait rencontrés et rendus à leur humanité, repartaient faire leur vie. Le royaume de Dieu qu'il annonçait, c'était un monde de justice et d'amour. Et la distinction était bien claire entre ce « royaume » et celui de César : à César ce qui relève de lui, et « à Dieu ce qui est à Dieu ».

C'est par son rôle d'alternative à l'Enseignement public — alternative offerte à l'ensemble de la population et non pas réservée à une catégorie privilégiée —, que le « caractère propre » chrétien peut se déployer au bénéfice général. Car ce qu'apporte le christianisme, et qui est sa mission même, c'est d'œuvrer à l'humanisation du monde. Sa mission n'est pas d'enrôler ni d'endoctriner, mais bien d'humaniser — en référence à l'Évangile. Ce n'est pas son rôle d'assumer l'enseignement d'une partie de la population. Ce rôle est celui de l'État. Dans l'école, la communauté chrétienne a l'initiative, mais pas l'exclusivité, d'un projet éducatif à élaborer en commun. Dans ce projet éducatif et dans sa mise en œuvre, l'esprit de l'Évangile se fait entendre, sans chercher forcément à se faire reconnaître comme tel. Ce qui importe, c'est ce qu'il produit comme effet, non la publicité qu'il ferait pour sa marque. Les élèves qui en ont bénéficié repartent faire leur vie, sans doute porteurs des valeurs acquises et qu'ils vont communiquer. Ce sont celles du « royaume de Dieu » ; elles humanisent sans bruit. Les aveugles voient, les boiteux marchent.

Quand on baigne dans un style, ou langage, de vie — comme baigne un jeune enfant dans sa langue maternelle —, on est curieux — comme l'est ce jeune enfant — d'explorer plus avant ce langage, grâce à la conversation et à la lecture. Voici donc des élèves curieux d'explorer les sources : les évangiles, la personne du Christ. Ils ne pratiquent pas seulement un style de vie, ils se mettent à l'école d'un maître de vie et ils s'intègrent à une communauté faisant mémoire de la façon dont ce maître a, un jour, livré sa vie. C'est là un rite religieux, mais d'une religion à usage interne, pour ainsi dire, moyen d'expression de la foi d'une communauté dont l'objectif déborde la religion. La proposition d'un tel rite pour l'ensemble de la population de cette école n'aurait pas de sens. Pas de « messe de rentrée », par exemple, la messe n'ayant pas à être utilisée en tant que cérémonie officielle d'une institution.

Dans cette école catholique sécularisée se donne à voir la façon dont le christianisme tendra, je pense, à s'exprimer dorénavant, et comme d'ailleurs il se manifeste déjà ici ou là, et s'est aussi manifesté dans le passé — que l'on songe au Père de Foucault et à bien d'autres. C'est un christianisme agissant à la suite du Christ pour l'humanisation de la société et renouvelant sa vitalité spirituelle dans cette activité de service sans souci d'exercer un pouvoir ni d'incorporer les gens dans une religion. Le besoin de s'instituer néanmoins en religion lui vient d'une nécessité d'organisation interne, en quelque sorte. Il s'agit seulement d'assurer les fondements de la mission, en regroupant les témoins aptes à relayer le message d'une « vie évangélique assumée comme une tâche d'humanisation au cœur des réalités du monde »[5].

5. Joseph MOINGT, op. cit. p. 992.

Guy de LONGEAUX

ETUDES THEOLOGIQUES & RELIGIEUSES

Revue trimestrielle publiée avec le concours du Centre National du Livre

TOME 85 2010/2

13, rue Louis Perrier — FR - 34000 MONTPELLIER — Tél. 04 67 06 45 76 –

Site Web : http://www.revue-etr.org -

E-mail abonnements administration@revue-etr.org

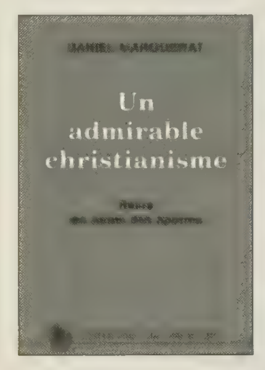
Abonnements 2010 : (paiement possible par carte bancaire depuis le site Internet)

France 34 € - Etranger 38 € - Soutien : France : 45 € - Étranger : 50 €

Tables 1976-1990 : 13 € franco

Prix de ce n° : 13 € franco

Daniel MARGUERAT, ***Un admirable christianisme. Relire les Actes des apôtres***, Editions du Moulin, Poliez-le Grand (Suisse), 2010, 93 p., 14 €.



Pasteur et professeur émérite de l'Université de Lausanne, l'auteur est un spécialiste reconnu des origines chrétiennes. Son style est clair et agréable. Il possède un remarquable talent pour exposer simplement des réalités complexes.
Parmi ses publications figure un commentaire détaillé des douze premiers chapitres du livre des Actes chez Labor et Fides. Il a déjà publié plusieurs ouvrages dans la présente collection de vulgarisation.

Entre 80 et 90, « la chrétienté était une mouvance non structurée, une pincée de conventicules aux orientations contradictoires. On trouvait en vrac le judéo-christianisme de Jacques lié à Israël, le christianisme de Pierre aux tentacules missionnaires, les églises de Paul ouvertes à la culture gréco-romaine, les assemblées de Jean en conflit avec le judaïsme, les gens de l'Apocalypse cultivant la haine du pouvoir politique romain, les coteries gnostiques à la spiritualité élitaire… » (p. 6). C'est à ce moment que Luc, prophétiquement inspiré, entreprend d'écrire une histoire des origines pour que les chrétiens de son époque comprennent qu'ils sont les maillons d'une chaîne « admirable », puisqu'elle est l'œuvre de Dieu. Cette histoire comporte deux volets, aujourd'hui séparés dans nos éditions, l'Evangile et les Actes étroitement articulés l'un à l'autre. Au fil de six brefs chapitres, l'auteur nous propose de relire les Actes. Il nous fait sentir l'importance de cette œuvre, nous évite de tomber dans quelques pièges et nous invite à voir les rapprochements qui s'imposent entre le temps de Luc et notre époque.

Luc veut faire *acte de mémoire.* Il est véritablement historien à la manière de ceux de son temps. Il s'attache moins aux détails qu'au sens des événements. Après 70, la séparation d'avec la synagogue est en train de se consommer, mais il a le plus grand respect pour la tradition d'Israël. Il sait que le christianisme s'enracine dans la foi d'Israël et il connaît très bien la Bible qu'il cite dans sa version grecque des Septante.

Le livre des Actes s'ouvre sur un récit qui reprend la fin de l'évangile de Luc : l'ascension du Christ, sa glorification auprès du Père et son absence visible auprès des hommes. Désormais l'Esprit Saint est à l'œuvre dans le monde par les apôtres d'abord, puis par une *foule de témoins* qui répandent la Parole de Dieu.

La *résurrection du Christ* « fonctionne comme une clé de lecture de l'agir de Dieu dans le monde » (p. 31). Par la force de la Résurrection, l'Esprit manifeste le pardon de Dieu pour tous les hommes et cela à l'intérieur même des persécutions.
Un autre chapitre est intitulé *« Paul, la face cachée »*. Aucune allusion dans les Actes aux polémiques dont témoignent les lettres de Paul. Il est peu probable que Luc ait été son compagnon durant ses voyages et lorsqu'il écrit les Actes, les vives querelles concernant la loi et la foi ne sont plus d'une actualité

aigüe. Dans ses lettres, Paul revendique énergiquement le nom d'Apôtre, Luc, lui, le réserve à ceux qui ont suivi le Christ depuis son baptême par Jean jusqu'à son ascension. En revanche, il a une admiration sans borne pour l'activité missionnaire de Paul qui occupe la majeure partie des Actes. Il insiste sur le fait que jamais Paul n'a renié la foi d'Israël, et souligne que la fidélité au Dieu d'Abraham, implique de reconnaître « son œuvre dans la résurrection de Jésus » (p. 59).

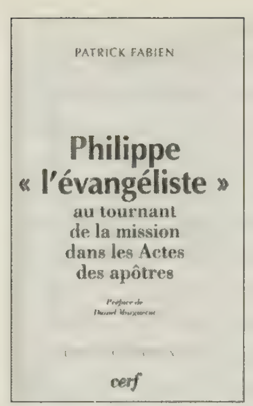
La rivalité entre *les religions* marque l'époque des Actes autant que la nôtre. Pour Luc, comme pour nous, il est impossible de découvrir Dieu sans le Christ. Avec humour l'auteur nous aide à relire la visite de Paul et Barnabé à Lystres, et aussi le discours de Paul à Athènes, la manipulation du religieux par Simon le magicien, et l'exorcisme d'une servante à Philippes.

Enfin un dernier chapitre traite de *l'argent* dans l'œuvre de Luc. On notera l'exégèse que fait l'auteur du passage concernant Ananie et Saphire, toujours actuel dans l'Eglise d'aujourd'hui.

Jean DELARRA, o.p.

Patrick FABIEN, ***Philippe « l'évangéliste » au tournant de la mission dans les Actes des apôtres***, Lectio divina 232, Cerf, 2010, 331 p., 29 €.

L'auteur est prêtre du diocèse de Port-Louis. Il a obtenu de son évêque le temps nécessaire pour préparer un doctorat à l'université protestante de Lausanne, où il a pu travailler selon son désir sous la direction amicale et exigeante de Daniel Marguerat. Ce dernier, dans sa préface, caractérise bien le présent ouvrage



honoré d'une mention d'excellence par l'université de Lausanne. En effet, son auteur, métis lui même, est habité par les questions qui habitent son monde d'origine, l'île Maurice, « un vrai maelström d'ethnies et de culture », où la question identitaire est toujours d'actualité. Quant à sa méthode de travail, elle use à la fois de la critique historique et de l'analyse narrative. Cette dernière « met au jour la trame du texte et la stratégie mise en œuvre par le narrateur pour communiquer : la disposition structurelle, la construction des personnages, le jeu de la temporalité, le nouement de l'intrigue, le réseau d'intertextualité avec l'Ancien Testament et avec l'évangile de Luc. »

Philippe est l'un des « Sept » choisis pour aider les apôtres à gérer la communauté de Jérusalem (Ac 6,5). C'est donc un homme à la culture mixte, juive et grecque. Il est le seul à recevoir le titre d'« évangéliste » dans l'œuvre de Luc, qui par ailleurs en dit peu de choses. Il apparaît au ch. 8 des Actes chez les Samaritains, disparaît pour laisser place aux apôtres, réapparaît pour baptiser un Ethiopien, disparaît de nouveau pour réapparaître très brièvement, au ch. 22 à Césarée.

On serait tenté de prendre Philippe pour un personnage secondaire, mais Patrick Fabien nous montre en une douzaine de chapitres l'importance que lui confère Luc. Il le place à l'intersection du judaïsme et du monde grec et en fait le modèle de ceux qui, sans avoir connu Jésus, répandent le témoignage des

apôtres selon la mission à eux confiée par le Christ d'être ses témoins « à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre » (Ac 1,8). Mission confiée aux apôtres, mais que Philippe sera le premier à réaliser chez les Samaritains et en un sens aux extrémités de la terre, puisqu'il est le premier à baptiser un éthiopien.

Le lecteur se souviendra qu'il s'agit d'une thèse : même remaniée pour être publiée, sa lecture demande une attention soutenue. Cette étude se divise en trois grandes parties. La première divisée en 7 chapitres traite du passage de Philippe chez les Samaritains avec la visite de Pierre et Jean (Ac 8,4-25), la deuxième comporte 4 chapitres et concerne sa rencontre avec l'eunuque éthiopien (Ac 8,26-40), la troisième beaucoup plus courte (un seul chapitre) s'attache à sa rencontre avec Paul à Césarée (Ac 21,8-9). Chacune d'elle s'ouvre par un chapitre ou un paragraphe présentant la structure narrative de la péricope présentée. L'auteur y fait preuve à la fois d'érudition et de finesse. Pour articuler document et histoire il s'inspire, entre autres, de Paul Ricœur : « On raconte comment les choses ont dû se passer *comme* il est dit dans le récit » (*Temps et Récit I*, p. 147). Ce « comme » indique qu'il ne s'agit ni de reproduction, ni d'équivalence, mais d'une démarche qui relève de la métaphore.

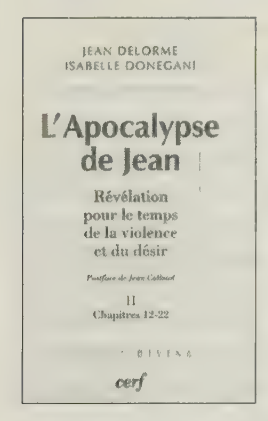
Il y a beaucoup de trouvailles intéressantes dans cet ouvrage qui s'efforce d'expliquer la Bible par la Bible, tout en faisant d'intéressantes comparaisons avec des auteurs de la littérature ancienne grecque, latine ou hellénistique (pas moins de vingt allusions). A la suite de Luc, l'auteur est convaincu que la Bible s'explique d'abord par la Bible comme l'exprime le récit d'Emmaüs où le Christ « commençant par Moïse et parcourant tous les prophètes interprète dans toutes les Ecritures ce qui le concernait » (Lc 24,27). Il use très largement de l'intertextualité entre les Actes, l'évangile de Luc et l'Ancien Testament. Parmi d'autres, on lira avec profit les pages 176-191 consacrées à ce thème et celles sur l'interprétation (211-239).

Enfin le chapitre 12 étudie deux brefs versets des Actes (21,8-9) et « nous y apprenons, davantage sur la biographie de Philippe que nulle part ailleurs dans les Actes » (p. 273). A Césarée où il demeure, Philippe, « l'évangéliste », reçoit dans sa maison Paul et ses compagnons en route vers Jérusalem pour y célébrer la Pentecôte. Il avait quatre filles qui prophétisaient. « Je me propose, écrit Patrick Fabien, d'évaluer Philippe dans ces deux versets en examinant son rôle dans le contexte de la « Passion » et de l'hospitalité et dans celui de la Pentecôte et du testament ». Le « testament » désigne ici les confidences de Paul aux anciens d'Ephèse et la « Passion », les souffrances qu'il aura à subir selon ce que lui révèle l'Esprit Saint. Au terme d'une vingtaine de pages l'auteur conclut que « le titre évangéliste atteste que Philippe poursuit le testament de Paul… c'est lui qui assure le lien entre Paul et la communauté de Luc afin de transmettre l'héritage paulinien… Il se situe entre l'ici, le maintenant et l'avenir des Actes » (p. 293).

La conclusion du livre reprend le portrait de Philippe en réfléchissant sur l'auteur et le lecteur implicites. Il en ressort que « le littéraire trahit les traces de l'histoire » et que Philippe helléniste et évangéliste n'est pas sans parenté avec l'auteur des Actes lui-même.

Jean DELARRA, o.p.

Jean DELORME et Isabelle DONEGANI, ***L'Apocalypse de Jean. Révélation pour le temps de la violence et du désir,*** 2 tomes, Lectio Divina 235 et 236, Cerf, 2010, 256 p. et 265 p., 21 € et 22 €.



Ce commentaire de l'Apocalypse est une synthèse des notes de conférences données en France et en Suisse par Jean Delorme entre 1994 et 2003 et du fruit du travail doctoral d'Isabelle Donegani dont la thèse, publiée chez Gabalda (Études bibliques n° 36) en 1997, portait sur le thème du témoignage dans le livre de l'Apocalypse. L'ensemble est largement nourri des travaux exégétiques et des principaux commentaires publiés sur l'Apocalypse. Mais le projet est de renouveler la lecture du dernier livre de la Bible en offrant au lecteur de nouveaux chemins d'interprétation grâce aux outils et procédures de lecture propres à la sémiotique biblique.

L'itinéraire proposé consiste en « une lecture suivie de l'ensemble du texte » : le premier volume est consacré aux onze premiers chapitres et le deuxième aux chapitres 12 à 22. Une traduction délibérément littérale est proposée pour faciliter la lecture continue et la compréhension du commentaire. De nombreuses notes, souvent très développées, donnent à ce commentaire la dimension d'un réel instrument de travail : elles apportent des précisions précieuses sur le sens des mots grecs, mais aussi des renvois dans toute la Bible ainsi qu'aux Pères de l'Église. Le texte se réfère souvent aux commentaires, principalement francophones, et fait place de temps à autres à des éclairages intéressants repris aux travaux de François Martin.

Dans l'avant-propos, sœur Isabelle présente les grandes étapes qui organisent l'ouvrage en précisant qu'il s'agit de repères d'ordre littéraire et non d'une organisation « structurale » du livre. Entre le « Prélude », commenté dans le 1er chapitre du tome 1, composé d'un « Titre » (Ap 1,1-3) et d'une « Adresse » (Ap 1,4-8), et le « Final » (Ap 22,6-21) dont le commentaire occupe le dernier chapitre du tome 2, se trouve le corps de l'ouvrage composé de trois grands ensembles : un « Porche imposant » (Ap 1,9-3,22) où « Jean » est gratifié d'une « vision grandiose » au cours de laquelle il reçoit l'ordre d'écrire « aux sept églises d'Asie » (chap. 2 et 3 du t. 1) ; introduit par l'« immense liturgie » d'Ap 4-5 (chap. 4 du t. 1), vient ensuite « un premier cycle de visions dans le ciel » (Ap 4-11) avec l'ouverture des sept sceaux (chap. 5 du t. 1) et les sept sonneries de trompe (chap. 6 du t. 1) ; un « second cycle » (Ap 12-13) commence par la vision de la Femme et du Dragon puis des deux Bêtes (chap. 7 du t. 2), et se poursuit par la « série de tableaux impressionnants » d'Ap 14-18 (chap. 8 et 9 du t. 2) à laquelle fait suite en Ap 19-20 la « liquidation » du Dragon et des Bêtes (chap. 10 du t. 2) et l'apparition (Ap 21,1-22,5) d'un ciel nouveau et d'une terre nouvelle puis de la Jérusalem nouvelle (chap. 11 du t. 2).

Douze excursus appelés « Repères » sont parsemés avantageusement entre les chapitres des deux tomes afin d'aider le lecteur à se familiariser avec la méthode et la terminologie sémiotiques qui peuvent sembler déroutantes à qui n'y est pas préparé. Les auteurs ont ainsi

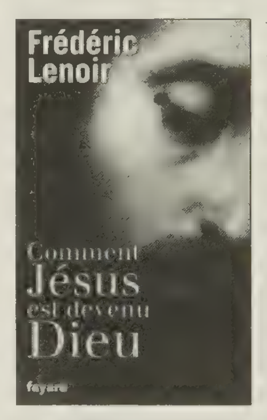
donné à l'ouvrage « un propos didactique et pédagogique manifeste » afin de le rendre utile « à qui veut aller plus loin dans la découverte des possibilités qu'offre la sémiotique biblique ». Le commentaire présente l'Apocalypse comme un livre qui essaie de dénouer « en plusieurs scénarios bâtis autour de quatre septénaires ce que l'histoire humaine appréhende comme un vaste champ d'abord inorganisé et chaotique où s'entremêlent et s'enchevêtrent passions, terreurs, pulsions et avidités de toutes espèces. (...) Vaste chant de louange, l'Apocalypse offre aux hommes encore plongés dans le combat terrestre l'assurance que celui-ci, en l'Agneau victorieux, est d'ores et déjà gagné. Ainsi s'entend la création nouvelle, cet acte que Dieu ne cesse d'opérer, à tout instant, au cœur de chaque humain comme de l'histoire en marche... » (p. 11-12).

Les auteurs présentent l'Apocalypse comme une bonne nouvelle qui dévoile (sens du mot Apocalypse) « les enjeux actuels de l'existence, dénonce ses mensonges et falsifications », ou comme un itinéraire qui invite à vivre un « arrachement à la fascination du mal et de la mort » pour naître à la liberté des « hommes sauvés par le sang de l'Agneau » (p. 13). Ces deux livres seront très utiles d'abord à qui veut approfondir le message du livre qui clôt la Bible chrétienne pour découvrir, comme l'écrit Jean Calloud dans la postface (p. 236), qu'il « invite à un discernement plutôt qu'à une compréhension, donc à un choix », mais aussi à qui veut s'initier à la méthode sémiotique et en découvrir les richesses pour une lecture biblique attentive et renouvelée.

François-Dominique CHARLES, o.p.

Théologie

Frédéric LENOIR, ***Comment Jésus est devenu Dieu***, Fayard, 2010, 324 p., 19,90 €.



Voici une présentation historique des grands débats christologiques des premiers siècles tout à fait passionnante et très bien écrite, avec un excellent choix de citations des Pères, et une présentation très pédagogique et actualisée des courants gnostiques. Elle ne néglige aucun des aspects conceptuels fondamentaux des questions théologiques, mais insiste fort sur les circonstances politiques et l'incidence des luttes de pouvoirs et des querelles de personne sur les formulations dogmatiques. Sur ce dernier point, l'auteur ne donne pas autrement ses sources que par le biais d'une courte bibliographie sélective en fin de volume, ce qui justifierait une appréciation critique d'un historien de la période, notamment sur la relativisation de l'importance des premières persécutions (p. 106), et sur les tentatives de corruption dont se serait rendu coupable Cyrille (p. 274).

On pourrait résumer la démarche du livre comme une tentative de confesser la foi en Jésus-Christ, mais en la délestant du poids de toutes ces controverses qui en auraient fait une source de dogmatisme intolérant. Ce que l'on ressent bien ici, c'est tout le dégoût idéa-

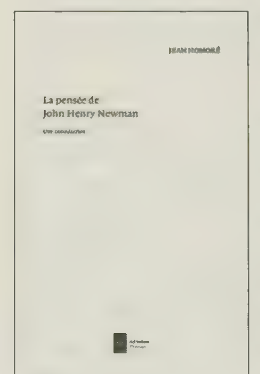
liste de l'auteur pour l'histoire de la Grande Eglise, pour l'institution de pouvoir et son dogmatisme, et cette lassitude aussi de l'intellectualisme des débats théologiques, jugés inutiles et trop éloignés de la foi concrète. Un sentiment directeur qui rejoindra (et séduira, peut-être à peu de frais ?) la majorité de ses lecteurs chrétiens.

L'herméneutique adoptée du Nouveau Testament m'a paru à la fois naïve et libérale. Naïve, parce peu critique de la véracité des évangiles, peu regardante sur les *ipsissima verba et acta* de Jésus. Libérale, parce qu'au fond, elle prend et laisse au gré d'une théorie personnelle, avec ce préjugé simple, selon lequel si la terminologie des dogmes ne se trouve pas exprimée dans le Nouveau Testament, c'est qu'on l'a purement et simplement ajouté et construit par la suite. Ainsi Paul ne croirait pas en l'incarnation du Fils de Dieu, puisqu'il n'en parle pas. Ainsi l'évangile de Jean serait le premier à parler de l'incarnation et du Verbe, et cette expression serait une invention tardive. Ainsi encore les Apôtres ne pouvaient avoir « ***aucune idée*** d'un Dieu en trois personnes et d'un Christ en deux natures » (c'est moi qui souligne, car j'ai l'impression qu'ils avaient justement une petite idée là-dessus, ou encore que c'est bien d'eux quand même qu'est née cette idée).

La Grande Eglise tend effectivement à penser au contraire que les Apôtres se seraient reconnus dans la formule de Chalcédoine, s'ils avaient eu eux-mêmes à élaborer une expression juste de la foi face aux questions sur la personne du Christ. Elle voit dans cette formulation une telle consonance avec l'ensemble des expressions de foi du Nouveau Testament, qu'elle parle d'explicitation plutôt que d'imposition d'une construction dogmatique à des fins politiques d'unité de l'empire. La cohérence intrinsèque et l'aboutissement de cette formulation semble éclater dans l'histoire même qu'en présente l'auteur, et dans sa longue réception durant de longs siècles malgré d'autres difficultés et divisions dans l'Eglise.

Jean-Etienne LONG, o.p.

Jean HONORE, ***La pensée de John Henry Newman***, Ad Solem, 2010, 151 p., 10 €.



Newman ne s'est jamais présenté comme un théologien, au sens académique du terme. Pourtant, c'est dans la collection « Initiations aux théologiens » que le cardinal Jean Honoré présente ce « combat de la vérité » que Newman a mené tout au long de son existence, qui l'a amené à la conversion et bientôt à la béatification.

J. Honoré précise d'emblée que l'on ne peut séparer l'homme, Newman, de sa pensée : « ce qu'il écrit naît toujours de ce qu'il vit au-dedans ». Il y a, chez lui, un besoin impérieux de comprendre, d'analyser et de rendre compte de ses questions et de ses découverte. L'écriture ici retenue sera les *Letters* et les *Diaries*. On découvre ainsi la correspondance adressée en réponse aux demandes de conseils venant de personnes qui reconnaissent en Newman un itinéraire de vérité qui fait référence, comme à ceux qui l'interrogent sur tel ou tel point de doctrine.

Qu'on ne s'attende pas pour autant à lire un recueil de lettres choisies et de fragments de journal intime. Jean Honoré est un fin connaisseur de l'œuvre, de la vie et de la pensée de Newman et il nous entraîne dans un parcours *théologique* dans lequel il présente l'essentiel de la position de Newman sur les grandes affirmations de la foi catholique : la création, le salut, la christologie, l'Eglise, l'eschatologie. A chaque section, il est donné à comprendre comment Newman en est venu à se saisir de la spécificité catholique à force de travail, de recherche dans les Ecritures et la Tradition. Cette exigence de labeur intellectuel et théologique montre combien la rationalité de la foi peut inviter à la conversion.

De la lecture de cet ouvrage, j'ai retenu trois points. En premier, les quatre critères de la pensée théologique constitutifs du *métier de théologien* : l'Ecriture comme Révélation ; Israël et l'Eglise comme lieux de réception de la Parole ; la centralité du mystère du Christ ; la réalité humaine de son temps sur laquelle le théologien doit porter son regard. Ensuite, ce qui est dit sur la *conscience* avec son double sentiment que sont le sens moral et le sens du devoir comme écho des étapes personnelles du cheminement de Newman. Et enfin, le propos sur la *justification* avec ce titre significatif : « Je veux savoir ce que Dieu voit quand il me regarde » qui indique la vie spirituelle comprise comme la réponse de l'homme à la grâce de Dieu.

On l'aura compris : cet ouvrage est une véritable *initiation théologique* à la pensée de Newman qui permet de comprendre, à travers son itinéraire de croyant, la raison de sa béatification. Quelques repères biographiques bien utiles sont donnés en annexe pour mettre en perspective les différents textes que le Cardinal Honoré présente comme autant de références à son propos et qui montrent sa grande maîtrise de cette œuvre spirituelle complexe.

Norbert-Marie SONNIER, o.p.

Hans KÜNG, ***Une vérité contestée. Mémoires II. 1968-1980***, traduction de J.-P. Bagot, Novalis/Cerf, 2010, 736 p., 48 €.



Ce second volume reprend le fil du récit à partir de 1968, là où s'achevait le premier. Cependant le prologue annonce d'emblée que l'intervalle de la rédaction de cette nouvelle étape a été marquée par l'élection papale de Benoît XVI en 2005. Joseph Ratzinger, l'ancien collègue de Hans Küng à Tübingen, confère ainsi rétrospectivement à ce récit la dimension de controverse annoncée dans le titre original (en allemand *Umstrittene Wahreit*). Car l'itinéraire du nouveau pape s'est considérablement éloigné de celui de Hans Küng au point d'en représenter la figure duelle.

L'accent se déplace dans ce second volume d'un combat pour la liberté à un combat pour la vérité et l'authenticité. L'auteur aspire à pouvoir rester catholique avec une mentalité de protestant. Cet œcuménisme en acte, soucieux de ne pas se raidir dans la défense intransigeante d'un monopole catholique de la vérité, va être mis à mal durant la douzaine d'années que couvre le récit. L'auteur au fil des pages y déploie le dossier de sa mise en

accusation d'hétérodoxie et le lent mais inexorable mouvement de la procédure d'éviction de sa chaire de théologie catholique de Tübingen, conduit par la bureaucratie centrale de la Congrégation pour la doctrine de la foi.

A l'aide de ses archives personnelles, Hans Küng retrace les étapes de sa mise au ban de l'enseignement officiel en montrant comment sa remise en cause de la prétention à une certaine forme de l'infaillibilité dans son ouvrage de 1970 (*Infaillible ? Une interpellation*) va cristalliser l'accusation de ne plus se situer dans l'interprétation ecclésiale de la foi. Le lecteur peut ainsi suivre les étapes de cette controverse tant dans ses aspects strictement théologiques que dans sa dimension personnelle avec les interrogations juridiques, morales, psychologiques qu'une telle mise en demeure suscite. L'auteur n'a de cesse de nous montrer comment la procédure inquisitoriale se referme sur lui grâce aux connivences institutionnelles et idéologiques de ses opposants et comment, grâce à son aura médiatique (sur laquelle il conserve une lucidité acquise par sa déontologie critique universitaire) et à l'ampleur de sa renommée internationale, il résiste à l'enfermement culpabilisateur.

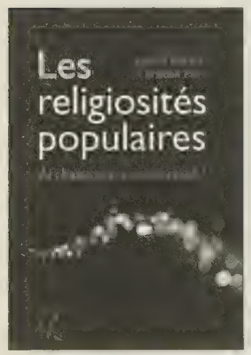
En dépit du caractère parfois un peu fastidieux du compte-rendu exhaustif des pièces de l'accusation, l'intérêt de ces *Mémoires* est de nous montrer par le menu et de l'intérieur comment se déroule un procès en hétérodoxie dans l'église catholique romaine du XXe siècle. Car Hans Küng grâce à son tempérament de bagarreur et de résistant, grâce à sa vitalité et à son goût invétéré de l'authenticité, grâce à ses amis et collègues (et notamment les théologiens de *Concilium*) nous explique comment l'institution ecclésiale romaine vient à bout des récalcitrants en imposant ses règles par le rejet des procédures de vérifications extérieures. Hans Küng reconnaît qu'il a été exclu de l'enseignement officiel parce qu'il demandait un procès dont les règles soient publiques, avec un avocat choisi par lui et sur un dossier précis et argumenté.

C'est son statut de professeur dans l'Université d'Etat allemande liée par le concordat que le Vatican avait signé sous le régime nazi qui lui a permis de ne pas être complètement déchu de tout poste académique. Cette singularité allemande rend la condamnation du théologien Hans Küng assez unique dans l'histoire des condamnations des théologiens catholiques du XXe siècle.

Au terme de l'ouvrage, le lecteur est plus mis en appétit de la suite possible d'un troisième volume annoncé qui irait jusqu'à nos jours, que totalement satisfait de la peinture du catholicisme, du christianisme et du monde contemporain qui en a été faite. Hans Küng écrit en conclusion que « la science, l'Eglise et le monde ne sont pas pour moi des choses incompatibles » et que c'est là l'orientation fondamentale de son travail. Effectivement, à suivre sa bibliographie depuis 1980, nous constatons qu'il a su prendre du champ et le lecteur n'aspire qu'à le suivre sereinement à nouveau pour dépasser des clivages étriqués et stériles.

Christophe BOUREUX, o.p.

Les religiosités populaires. Archaïsme ou modernité ?, sous la direction de Robert PELOUX et Christian PIAN, Éditions de l'Atelier, 2010, 144 p., 17 €.



Alors que les enquêtes d'opinion dressent régulièrement le portrait d'une Église catholique en perte de vitesse et dont l'influence décroît avec constance, un constat marquant sert de point de départ à ce petit ouvrage collectif : les religiosités populaires (expression soigneusement précisée en introduction par les auteurs) ne se sont jamais aussi bien portées ! Défiant le temps, faisant fi des modes et des générations. Et défiant surtout la désaffection religieuse qui semble frapper notre époque…

On aurait tort, selon les auteurs, de voir là l'obscur témoignage d'un passé définitivement banni par notre société moderne. Bien au contraire, il semblerait que ces pratiques répondent à certaines attentes spirituelles essentielles de nos contemporains. Un tel constat justifie bien sûr que l'on s'y arrête, ce à quoi ce livre s'attache avec bonheur. Essentiellement le fruit d'une session de formation destinée, en 2009, aux acteurs pastoraux engagés en milieux populaires, il embrasse ainsi en peu de pages différents aspects – sociologiques, anthropologiques, théologiques – de ces pratiques et propose quelques pistes aux accompagnateurs en tous genres pour les comprendre un peu mieux. Comment en effet accueillir les demandes, qui peuvent parfois paraître surprenantes, de bénédictions, de guérisons, de prières diverses ? Comment les encadrer ? Quelle est enfin leur signification au regard de la pratique de l'Église tout entière ?

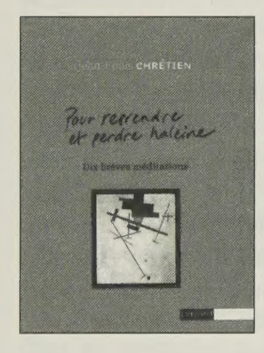
La visée des auteurs est donc double. Il s'agit en premier lieu de caractériser les pratiques – ce qu'illustrent divers témoignages « du terrain » – et de tenter de donner quelques explications en utilisant notamment l'outillage des sciences humaines. En second lieu, les auteurs ouvrent quelques pistes de réflexion quant aux enjeux pastoraux de l'accompagnement de ces pratiques, et des points d'attention qui devraient être pris en compte, notamment en proposant quelques points de repères théologiques.

Synthétique et précis, ce petit livre permet de mieux appréhender ces expressions d'une foi simple, et donne des outils pour aider les personnes à cheminer et à grandir dans leur foi. Se proposant de dépasser le conflit entre la foi et la raison, l'ouvrage atteint son objectif, bannissant tout recours hâtif au vocabulaire de l'archaïsme ou de la modernité… On retiendra l'exhortation des auteurs, encourageant à ne pas voir dans le pluralisme des expressions de la foi une concurrence entre diverses traditions spirituelles, mais « l'occasion de donner à l'Évangile de nouveaux lieux de manifestation de l'action de Dieu ».

Nicolas TIXIER, o.p.

Philosophie

Jean-Louis CHRETIEN, ***Pour reprendre et perdre haleine**. Dix brèves méditations*, Bayard, 2009, 210 p., 17 €.



Bourré d'analyses, de références et de citations, ce livre (vingt-sixième ?) de Jean-Louis Chrétien peut être considéré comme une mine, ou à l'inverse décourager par une accumulation accablante d'érudition, ce dont l'auteur se défend d'emblée. Pour s'accorder à sa visée, il faut accepter d'entrer dans le mouvement qui le soutient (« pour reprendre et perdre »), le sous-titre nommant *méditation* la *manière de penser* qui s'exerce à ce mouvement et en lui.

Car il ne s'agit pas ici de technique mais bien d'une *pensée* qui déborde les genres divers dont elle se nourrit (philosophie, littérature, théologie, mystique, morale, politique...) assumant sa réceptivité première à l'égard des œuvres et d'abord de la langue : à l'*écoute* des **mots**, de leur usage au-delà de l'usure, dix choisis ici après d'autres explorés ailleurs, du plus large (**souffle**) au plus singulier (**blessure**), pour leur poids dans la tradition occidentale et surtout chrétienne, et dont les implications se font écho d'un chapitre à l'autre. Pensée aussi puisque l'auteur *interroge* ce que ces vocables et leurs apparentés recèlent d'expérience, de réalité paradoxale dans la langue commune et les langues européennes, intériorisant et confrontant dans le *dialogue* (questions, réponses, objections...) des voix multiples pour poser la question de la *vérité* en héritier de Platon, distinguant, articulant les significations, éclairant les ambiguïtés, déjouant les confusions cachées et les oppositions apparentes.

Or c'est en passant à travers (*dia)* tant d'autres recherches que cette pensée se découvre orientée vers un au-delà de toutes qui l'aimante, l'anime et pour tout dire l'*inspire*, traversée par un désir qui veut ensemble la rigueur et la **douceur**, la vérité et la vie : car l'enjeu de la justesse en parole et en pensée est bien de discerner ce qui fait justice à la *vie*, la grandit ou au contraire l'abîme, en moi et chez les autres, en découvrant la source commune qui fait vivre ensemble. Distinguer ainsi dans la **tentation** ce qui menace, de ce qui en éprouvant vérifie. Ce qui est **abandon** à soi – démission - ou au don de la vie- rémission. Ou dans les blessures celle qui me rend sensible au passage de la **bénédiction**.

C'est selon le même critère que sont reconnus des *maîtres* parmi tous les auteurs possibles, l'un des plus présents étant Augustin. On peut bien sûr regretter l'absence d'autres traditions. Mais parce qu'il assume à la fois l'exigence de penser et l'appartenance chrétienne, ce livre prétend cependant s'adresser à *tous* : et s'il suppose bien des lectures savantes, il ne les recueille que pour proposer et baliser un **chemin**ement accessible à quiconque lit et écoute, sans notes qui fassent obstacles ou inutiles détours.

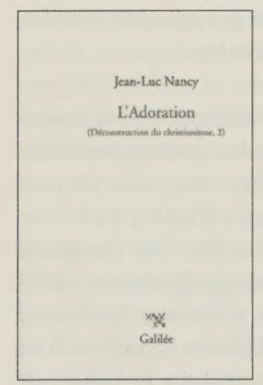
Devenir soi hors de soi, c'est l'acte d'exister dès la respiration et le battement du cœur : dans l'ouverture et le recueil se déploient aussi ensemble - non sans péril, non sans crise

- la pensée et l'existence qui cherche en elle sa vérité.

Mouvement ordonné par ce rythme - reprendre pour perdre, perdre pour reprendre - car ordonné au **souffle** premier qui donne l'air et le large, qui soulève, emmène plus avant, plus profond, « *plus haut que nous* » ; échange entre dedans et dehors, moi et le monde, mon temps et celui des autres, accueil et envoi qui laisse sourdre entre nous cet Autre en qui je peux trouver vie en vérité, non *sans* ni *contre*, mais *avec* tout autre.

Maud CHARCOSSET

Jean-Luc NANCY, ***L'Adoration. Déconstruction du christianisme***, 2, Galilée, 2010, 146 p., 25 €.



Jean-Luc Nancy nous invite à un voyage : en nous-mêmes, en cet homme d'aujourd'hui déserté par les dieux, les croyances, les valeurs. Savoir ce qu'il en est de l'homme dans « notre commune déshérence ». Les mots même sont en suspens de signification et le mot sens est lui aussi en question. Si vous vous sentez concernés par ce point de départ, alors il vaut la peine d'entreprendre le voyage.

Nancy est passionnant en ce qu'il suscite une émotion, un élan, un désir ; passionnante sa recherche de l'innommable, toujours ancrée dans les traditions religieuses, citées, analysées, refusées dans leur fermeture, leurs savoirs, leurs institutions mais non rejetées dans leur fine pointe d'adoration même.

Qu'en est-il de cette adoration sans dieu, sans au-delà, sans autre monde, maintenant que le christianisme a été déconstruit (cf. *La Déclosion, Déconstruction du christianisme, 1*, Galilée, 2005) ? Mais déclosion n'est pas sécularisation ; il s'agit d'un savoir ni religieux, ni peut-être même philosophique : « c'est le savoir de l'expérience humaine, le savoir de l'homme seul en tant qu'il passe infiniment l'homme ou en tant qu'il est « un danseur au-dessus de l'abîme » (p. 68). Alors voici les mots qui reviennent pour dire cette expérience : excès, écart, pulsion, ouverture, brèche, échappée de l'ici même...

Après avoir défini Dieu (mais peut-on parler de définition chez Jean-Luc Nancy qui ne se veut jamais dans la clôture, le fini, la certitude ?), comme « le prête-nom d'un pur excès du monde et de l'existence » (p. 32), (le mot Dieu est écrit tantôt avec majuscule, tantôt avec minuscule sans que l'on puisse repérer précisément l'utilisation des deux modes d'écriture), l'adoration, « une parole de souffle », s'adresse à la transcendance de notre monde lui-même, un « Ici grand ouvert ».

Revenant sur les trois monothéismes, Nancy entend chacun des trois dieux comme des dieux qui parlent : « un dieu de parole » qui s'adresse à l'homme et dit « écoute » (Israël), « aime » (christianisme), « lis » (Islam). Ce qui nous permet de comprendre combien le langage est adresse, avant même tout contenu. L'adoration répond à cette adresse, qui trouve son expression la plus juste dans le mot « salut ! - un salut sans salvation » car « le sens

est le rapport lui-même », reconnaissance et affirmation de l'existence de l'autre. Et ce mot « Salut ! », devenu si banal dans nos vies quotidiennes, prend tout son poids de sens. Tout un chapitre est consacré à une relecture des mystères chrétiens (trinité, incarnation, résurrection, salut) et des vertus de foi, d'espérance et de charité. Les vertus ne sont plus dans l'observance mais dans le rapport à l'autre, incommensurable.

Sommes-nous alors en philosophie, en théologie, en spiritualité ? Nancy parle d'une méditation et elle l'est pour celui qui se laisse entrainer au bord de l'abîme du « rien » ou accepte de se tenir dans ce suspens d'un « espace spirituel », traversé par l'innommable. On pense bien sûr aux mystiques… mais il ne s'agit pas d'annexer trop vite Jean-Luc Nancy dans les catégories qui nous sont familières. « Il ne suffit pas de dire que Dieu s'absente, se retire ou bien est incommensurable. Il s'agit encore moins de placer un autre principe sur son trône – Homme, Raison, Société. Il s'agit de prendre à bras-le-corps ceci : le monde repose sur rien et c'est là le plus vif de son sens » (p. 48).

Qu'en est-il alors de l'adoration ? « Ce qui dans le rapport (à soi, à l'autre, au monde) l'ouvre à l'infini » (p. 107). Mais l'adorant n'est pas un adorateur d'idoles. Il adresse à l'innommable une parole « au-delà du silence », une parole qui peut se faire musique, chant, car elle tient le présent ouvert, infiniment ouvert… Telles sont les exclamations des religions : « voix qui clame, exclame, acclame et ainsi proclame. Mais ne déclame et ne réclame rien… dans l'émotion du rapport infini » (p. 113). Nancy ne craint pas les sentiments, les affects, tout en mettant en garde contre leurs déformations et récupérations (dans le fascisme par exemple) : « il ne s'agit pas de faire du sentiment mais de faire du sens » (p. 89). « Pour finir, ce que je nomme ici « adorer » veut dire : décider d'exister, se décider pour l'existence, se détourner de l'inexistence, de la fermeture du monde sur soi » (p. 104).

La question que pose ce livre est bien « sur la corde raide » ; en effet, héritier des traditions religieuses, principalement judéo-chrétiennes, Jean-Luc Nancy peut aujourd'hui nous entraîner vers ce Dieu qui nomme l'innommable mais comment peut-il rester « le bougé, le tremblé de l'écart et du passage » sans « se fixer à demeure devant des autels, des temples, des livres » ? Comment rester des « passants » sans église, sans institution ? Comment n'adorer ni quelque chose ni quelqu'un mais être traversé par cet élan, transi par l'infini d'un souffle qui affirme un « autre (du) monde hic et nunc » ? Questions d'une lectrice qui s'est laissée entraîner (et séduire ?) par ce livre, sachant que *L'Adoration* n'est pas un livre de réponses mais qu'il est écrit pour aiguiser nos questions les plus existentielles.

Marie-Thérèse ARBET

Nous avons reçu à L&V et nous vous signalons :

Philippe MAC LEOD, ***Petites chroniques d'un chrétien ordinaire***, DdB – *La Vie*, 2010, 256 p., 17 €. Recueil des chroniques parues dans *La Vie*.

René LAURENTIN, ***Biographie d'Yvonne-Aimée de Malestroit, 1901-1951***, L'essor mystique et l'impossible vocation, F-X. de Guibert éd., 2010, 494 p., 27 €.

Vérité, désir. Expérience spirituelle et expérience psychanalytique, Laurent LEMOINE dir., Cerf, 2010, 207 p., 19 €. Recueil d'études à la suite de colloques à l'Espace Catherine de Sienne ou pour *La vie spirituelle.*

Délibérer en Eglise. Hommage à Raphaël COLLINET, Alphonse BORRAS dir., Lessius, 2010, 304 p., 24,50 €. Recueil de contributions de biblistes, théologiens, historiens et juristes en faveur d'une délibération en Eglise.

Les nouveaux courants charismatiques. Approches, discernement, perspectives. Conférence des évêques de France, Bayard – Cerf – Fleurus – Mame, 2010, 184 p., 15 €.

Michel QUESNEL, ***Premières questions sur la Bible,*** DdB, 2010, 158 p., 15 €. Petit guide très pédagogique à offrir aux jeunes.

Mgr Jean-Claude BOULANGER, **La prière d'abandon. Un chemin de confiance avec Charles de Foucauld,** DdB, 2010, 200 p., 17 €. Méditation de la prière célèbre de l'ermite du Hoggar.

Henri de LUBAC, ***Corpus mysticum. L'eucharistie et l'Eglise au Moyen-Age***, Cerf, 2010, 598 p., 45 €. Réédition de la célèbre étude du théologien jésuite de Fourvière, qui établit que l'expression « corps mystique » jusqu'au XIIe s. ne désigne que l'eucharistie, et que son application ultérieure à l'Eglise souligne le réalisme sacramentel de la doctrine paulinienne du Corps du Christ. L'étude prépare ainsi la célèbre formule de la *Méditation sur l'Eglise*: « L'Eglise fait l'Eucharistie… l'Eucharistie fait l'Eglise ».

Yves CONGAR, ***La Tradition et les traditions***, Cerf, 2010, 2 vol., 320 p. et 368 p., 20 € chacun. Il faut saluer cette réédition des essais historique et théologique publiés en 1960 et 1963 chez Fayard. Congar y déploie son sens historique magistral, alliant l'analyse à la synthèse, et présentant d'abord les évolutions des principales conceptions de la Tradition par grandes périodes avec de précieux excursus très précis, avant d'entreprendre un exposé des enjeux de la question, qu'il s'agisse de saisir la Tradition comme mode original de transmission de l'Eglise, sujet de la Tradition, du rapport de la Tradition à l'inspiration (la Tradition est vivante de la vie même de l'Esprit dans l'Eglise), ou de l'articulation entre Ecriture et Tradition dans leur rapport à la Révélation, au cœur de la constitution *Dei Verbum* de Vatican II.